مجاهد عبد المنعم مجاهد



معارك نقدية

هيجل في قلعة الحرية



سعد الدين
للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق - ص.ب: ٣١٤٣ - هاتف: ٤٢٩٦٩٣ - برقيا: سادين

هيجل قلعة الحرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م

سعد الدين

للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق - ص ب: ٣١٤٣ - هاتف: ٤٢٩٦٩٣ - برقياً: سادين

القاهرة - ص ب: ٥٠١ بيروت - ص ب: ٨٧٢٣

معارك نقدية



تأليف

مجاهد عبد المنعم مجاهد

طبع من هذا الكتاب (٥٠٠) نسخة على مطابع الانشاء بدمشق

السماح بالتداول من وزارة الاعلام

رقم (١٠٤٤٣) تاريخ ١٩٨٤/٥/٥

معارك نقدية



الإهداء

إلى روح والدي العظيم

مُحِبّاً لأسلوبي النثري

أكثر من محبته لابداعي الشعري!

مجاهد عبد المنعم مجاهد

هذه الدراسات

. . * . .

إذا كان هيرقليطس يتساءل : هل يمكن أن نهرب من ذلك الـذي لا يغيب أبـدا ؟ وكان يقصـد اللوجـوس أو العقـل الـكلي الانساني ، فهل يمكن أن نهرب من هيجـل بكل ما يمثلـه من فكر جدلي يستهدف الشـك في صلابـة الواقـع امـلا في تغييره لصالـح الانسان ؟ منذ ان ادركت ان هيجل يستهدف ان يصل الى بصمة الانسـان في الواقـع وهـو يغـير الواقـع سواء بأصالة وزيف تمهيدا للكشف عن اغتـراب الانسـان وتمهيدا لقهـر هذا الاغتـراب بربـط الانسـان بالجوهـر الاجتماعـي أصبح هيجـل يصاحبنـي حتـى في أحلامي . .

وهذه الدراسات ضمن معاركي النقدية المستمرة منـذ مطلـع الخمسينات استهدفت أن تبين أصالة الجدل الهيجل وأصالة مفهوم الحرية وارتباطه بالتـاريخ والارهـاص بأن هيجـل قال لب ما قالـه ماركس فيما بعد وأن هيجل ليس بالصورة المثالية التي رسمها امام عبد الفتاح إمام لجدله وأنه ليس بالصورة الفينومنيولوجية او الظاهـراتية

التي رسمها زكريا ابراهيم له . . وأنه بالمعنى الذي أدركته نازلي اسماعيل،فيلسوف غارق في السياسة وهو سياسي محترق بالفلسفة وأنه يحيا تحت سماء التاريخ . . وكلها تلقي الضوء على جوانب من هذه الشخصية الفكرية الفريدة التي تستهدف أن تبني قلعة تتحصن خلفها لكي تؤسس الحرية .

مدينة المقطم

١٩٨٤/٢/٥

مجاهد عبد المنعم مجاهد

فهرس

ثورة الجبل الهيجاني ١٩٦٩

الجدل الهيجلي بكل بساطة هو علم الحركة في الواقع الخارجي والنفس الانسانية . . لكن هذه البساطة في تلخيص ماهية الجدل الهيجلي هي التي تخل بقيمة هذا الجدل وما فيه من جدارة . . ذلك لاننا مع هيجل لا نلتقي بفكر مبسط ينظر الى الاشياء متفرقة وفي تتابع يخل بعلاقاتها ووحدتها ، بل نلتقي بأعظم ذهن عرفته البشرية ، فهو على حد تعبير المفكر الاشتراكي الديمقراطي هرتزن « كان آخر النجوم اللامعة بين المفكرين الذين كان ديكارت واسبينوزا أولهم»[١] ان ذهن هيجل يستطيع أن يلتقط الأشياء في ترابطها وتعانقها وتشابكها وتعقدها ، ويستطيع في الوقت نفسه ان يحافظ في عرضه على هذه الترابطية والمعانقة والتشابكية والتعقد . . انه ذهن . . كان يفكر دائما ولديه حس بالاضداد شأنه شأن هيرقليطس ، الذي « كان يفكر دوما ولديه حس بالاشياء المركبة »[٢] على حد قول المفكر الوجودي جان فال في كتابه « درب الفيلسوف » . . . انه ذهن لا يريد ان يلتقط حركة قطار يسير على ارض ثابتة ، بل يريد ان يلتقط حركة قطار يسير على ارض متحركة وسط مجموعة شمسية متحركة وسط مجرة متحركة وسط كون متحرك . . ويريد ان يتبين في النهاية

---

(١) Herzen, A.: Selected Philosophical Works P. 2[illegible].

(٢) Wahl, J.: The Philosopher's Way p. [illegible]

علاقة حركة القطار بحركة الكون كله . . انه ذهن استطاع ان يدرك الجدل بشكل جدلي . .

لكننا بقولنا ان الجدل الهيجلي هو بكل بساطة علم الحركة في الواقع الخارجي والنفس الإنسانية، أفلن يُعَدَّ هذا التعريف هو التعريف عينه للجدل الماركسي؟ ألا نكون بهذا إنما نخلط الأمور ونشوش المسائل؟ لقد ساد في التراث الماركسي أن هيجل فيلسوف مثالي وأن الواقع عنده يسير وفق قوانين العقل، مع أن العكس هو الصحيح وهو أن قوانين الفكر تسير وفق قوانين الواقع . . ويمتد هذا التفسير الماركسي لجدل هيجل عبر الماركسيين بدءاً من ماركس نفسه وفريدريك انجلز حتى العصر الراهن . . ولا نجد استثناء الا لدى لينين الذي لم يملك الا أن يدهش لما في جدل هيجل من مادية، ولم يملك إلا أن يضع علامات تعجب إزاء بعض الأقوال المادية التي يوردها هيجل عن جدله . . . وتبدو علامات التعجب وكأنها خضوع لتفسير ماركس، كأن هذه الأقوال المادية استثناء وسط ركام مثالي أبدعه هيجل . . وربما يكمن تردد لينين في تفسيره لجدل هيجل في أنه «بصفة عامة أحاول أن أقرأ هيجل بطريقة مادية»[1] . . أفلا تكون المحاولة أجمل لو كشفت المؤلفات الهيجلية نفسها عن نفسها بدون فكرة مسبقة؟! .

---

(١) Lenin, V.I. : Collected Works Vol. 38 p.104

ولكن ، ما هو هذا الجدل الهيجلي الذي تثار حوله كل هذه الضجة ؟ وما هي أهميته بالنسبة للفكر الانساني والواقع الاجتماعي؟ وأين يمكن أن نلتقي بهذا الجدل في فكر هيجل؟ .

فلنبدأ بالسؤال الاخير : لقد كتب هيجل كتابين في المنطق هما « علم المنطق » (١٨١٢ - ١٨١٦) الذي يعرف باسم المنطق الاكبر ، و « منطق هيجل » (١٨١٧) الذي يعرف باسم المنطق الاصغر والذي يشكل المجلد الاول من كتاب هيجل « موسوعة العلوم الفلسفية » الذي مجلده الثاني « فلسفة الطبيعة » ومجلده الثالث « فلسفة العقل » . . فهل في هذين الكتابين فحسب يكمن الجدل الهيجلي ؟ اننا اذا اعتبرنا الجدل هو ما هو وارد في المنطق ، فسيترتب على هذا ان المنطق والجدل شيء واحد ، وبهذه النظرة نكون قد اعتبرنا الجدل مجرد منهج ، مجرد وعاء خارجي نطبقه على أنفسنا وعلى الاشياء ونلوي في داخله انفسنا والاشياء ، ونفهم انفسنا والاشياء على أساس هذه الالتواءة . . لكن المنهج على حد

قول هيجل في كتابه «علم المنطق»[١] ليس شكلاً خارجياً بل هو روح وفحوى notion المحتوى. . بجانب هذا فإن هيجل يوجد بين المنطق والميتافيزيقا، وعلى هذا فالجدل ليس منهجاً فحسب، بل هو أيضاً انطولوجيا، علم وجود. . ليس المنطق عند هيجل علماً صورياً، بل هو علم قوانين تطور جميع الأشياء المادية والطبيعية والروحية. . إن أخوف ما يخافه هيجل أن يكون الجدل مقصوراً على رصد الأشكال المنطقية، فالأشكال المنطقية عنده أشكال ميتة ليس لها وحدة عضوية شأن وحدتها العينية concrete الحية. . وهنا تكمن ثورة الجدل الهيجلي: فليس الجدل أشكالاً فكرية يتجمد فيها الواقع. . الجدل يعني اثراء الواقع والكشف عن الطبيعة الداخلية للروح والعالم. وهو تعبير لم يملك لينين إزاءه إلا أن يهتف قائلاً: «يا لها من صيغة جميلة؟ . . رائعة للغاية!»[٢].

اذن الجدل ليس هو المنطق وحده . . ليس هو التلخيص المخل القائل بأنه رحلة ثلاثية المراحل : الاطروحة thesis فالنقيض antithesis فالتركيب synthesis حيث تطرح فكرة من الأفكار فتولد هذه الفكرة نقيضها ومن الفكرة والنقيض يتكون مركب الموضوع   الجدل الهيجلي ليس على هذا النحو « فجدل هيجل ليس ثلاثيا بشكل جامد ، كما ان ثلاثياته ليست من

---

(١) عبارات هيجل لم نوردها بنصها نظرا لصعوبتها الشديدة لما فيها من مصطلحات فنية دقيقة . .

(٢) Ibid. p. 99

صنف واحد بجانب ان كلمات : الاطروحات والنقائض والتركيبات لا ترد كثيراً في كتاباته »[1] .

فأين اذن نلتقي بالجدل الهيجلي ؟ الرد المنطقي اننا نلتقي بهذا الجدل في البناء الهيجلي كله ، في المذهب بتمامه ، في فلسفته للطبيعة ، وفي فلسفته للتاريخ ، وفي فلسفته للدين ، وفي فلسفته للجمال ، وفي فلسفته للقانون ، وفي فلسفته للمنطق كذلك . . فللجدل في كل من هذه المجالات طبيعته النوعية الخاصة ، ولعل هذا هو ما تنبه اليه ماوتسي تونغ في كتابه « في التناقض » عندما تحدث عن عمومية التناقض وخصوصيته . . وعلى هذا لكي نفهم الجدل الهيجلي بتمامه يجب ان نستكشفه في المؤلفات الهيجلية جميعا : «ظاهريات العقل الكلي»و«علم المنطق»و«موسوعة العلوم الفلسفية » و « الكتابات اللاهوتية المبكرة » و « فلسفة الفن الجميل » و « فلسفة الحق » و « محاضرات حول تاريخ الفلسفة » و « فلسفة التاريخ » . . وفي كل مجال من هذه المجالات سنرى القوانين العامة للجدل ، لكننا سنراها ايضا وهي مصطبغة بصبغة نوعية حسب المجال الذي تلج فيه هذه القوانين ، بحيث لا نفرض قوانين الجدل من فوق ، بل تكون نابعة من المجال موضع النظر . . ومن هنا سيكف الجدل عن ان يصبح فنا ، بل سيتحول فيصبح علما . . فهيجل يهاجم الجدل باعتباره فنا قائما على

(1) O'Conner, D.Y. (Ed) : A Critical History of Western Philosophy, p. 322.

براعة المجادل كما كان الحال في الجدل القديم وخاصة عند الاغريق . . ويدعو هيجل الى ان يكون الجدل مستندا الى موضوعية الواقع ، وتصبح له قوانينه النوعية في كل مجال يرد فيه حتى يكون علما محكما دقيقا . . بل ان هيجل نفسه يعترض على الثلاثية الظاهرية لمنهجه ويحذرنا من هذا التبسيط المخل ويذكر ان كون الشكل الكلي للمنهج يتخذ شكلا ثلاثيا triplicity هو على اية حال شكل كلي مجرد للجانب السطحي والخارجي لطريقة المعرفة . .

وبطبيعة الحال لن يتسع المجال هنا لتناول الجدل في كل ابعاده وتطبيقاته في جميع المجالات ، وانما سنقتصر على عرض استخدامه في مجال المنطق . . غير أن علينا اولا وقبل كل شيء أن نضع في الاذهان نقطة البدء في الجدل الهيجلي ، ذلك لانه على نقطة البدء ستتحدد ثورية هذا الجدل من عدمها ومدى هذه الثورية ان كانت قائمة . .

الحقيقة اولا

يهدف هيجل الى أن يتوصل الى حقيقة العالم والنفس البشرية . . والحقيقة عنده اولا وقبل كل شيء هي ان اعرف كينونة الشيء . . بمعنى ان هيجل يريد ان يتكشف الوجود بكل ما يضمه من اشياء وبشر . . ليست الحقيقة عنده كما يظن معظم الفلاسفة هي مطابقة الفكر على الواقع ، بل الحقيقة هي ان يكشف الوجود عن وجوده ، يكشف عن ابعاده . ان الوجود عنده من طبيعته ان يتجلى لانه في حالة حركة . . ولعل هذا هو الخيط الذي استمده الفيلسوف الوجودي مارتن هيدجر من هيجل في نظريته في الحقيقة فقد ذكر هيدجر ان الحقيقة هي ان يتجلى الوجود ويتكشف . . نقطة الانطلاق اذن عند هيجل ليست هي مطابقة الفكر على الواقع ، بل هي الوجود عينه لا الفكر . . ولا غرابة ان نجد الفصل الأول من كتابه « علم المنطق » يبدأ بفصل عن الوجود . فاذا كان الوجود هو نقطة المنطلق للجدل فان الجدل سيكتسب محتوى حقيقيا ، ولن يكون مجرد منهج صوري « فالمحتوي الحقيقي للجدل ، بل حتى شكله ، يتوقف الى حد كبير على ما هو مادي ، على ما هو مستمد من

الخبرة المشتركة والتاريخ والسيرة الذاتية والأدب والعلم الطبيعي[1] . . ان نقطـة الانطـلاق عنـد هيجـل نقطـة مادية لا مثـالية، فهو يقول بمنتهى الصراحة : ان المادة يجب ان تتشكل والشكل يجب ان يجسد نفسه ماديا ، وأن ما يبدو انه فاعلية الشكل هو بالمثل الحركة الدقيقة للمادة ذاتها . .

فاذا كانت نقطة إنطلاق الجدل مادية ، فلن يكون الجـدل علم الافكار بل علم الواقع ، لن يكون علـم حركة الفـكر ، بل سيكون علم حركة الواقع وحركة الفكر المستمد من حركة الواقع . . ولما كان الواقع يتطور ، فان الفكر في صميمه حركة تطورية . . . وهيجل ينص صراحة على أن ما يبدو اولا في العالم عليه ان يظهر نفسه اولا ايضا بشكل تاريخي . . وهـذا النص الصريح لم يملك لينين ازاءه الا ان يقول : « يبدو هذا ماديا للغاية ! »[2] ، ولان هذا الجـدل قد انطلـق من المادة ، فان لينـين عذه « اكثـر الاشياء شمولاً وأكثرها غنى في المحتوى وأكثر المذاهب في التطور رقياً»[3] . . وعلى هذا فإن ما قاله انجلز عن جدل هيجل يجب شجبـه . . ففـي رسالة له إلى شميدت كتبها في أول نوفمبر عام **١٨٩١** قال:

« ان جدل هيجل مقلوب رأسا على عقب لان المفروض فيه

---

(١) Findlay. Y.N. : Hegel. A Re – examination p. 75.

(٢) Lenin, V.I. : Collected Works Vol. 38 p. 106

(٣) Lenin. V.I. : Marx Engels Marxism p. 24

ان يكون (التطور الذاتي للفكر) . وعلى هذا يكون جدل الوقائع بالنسبة له مجرد انعكاس على حين ان الجدل في رؤوسنا في الواقع ليس الا انعكاسا للتطور الفعلي الساري في عالم الطبيعة والتاريخ الانساني »[1] . . بل لقد ذكر انجلز في دراسته « لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية الكلاسية » :

« ان جدل المفاهيم نفسه يصبح مجرد انعكاس واع للحركة الجدلية للعالم الواقعي ومن ثم فان جدل هيجل قد اوقف على قدميه حيث كان واقفا على رأسه »[2] .

فاذا كان منطلق هيجل هو الواقع والمادة لا الفكر والتجريد فهل يكون هيجل مقلوبا ؟ والا يكون هذا الجدل قائما على قدميه منذ البداية ؟ والا تكون له اذن القيمة نفسها التي نوه بها انجلز نفسه في موضع اخر عندما قال عن الجدل الهيجلي :

« في هذا المذهب ـ وهنا تكمن جدارته الكبرى ـ لاول مرة يقدم العالم كله الطبيعي والتاريخي والثقافي باعتباره عملية كما لو أنه كان في حركة تغير وتحول وتطوّر دوماً»[3]؟ .

---

(١) Marx, K. & Engels, F. : Selected Correspondances p. 520

(٢) Marx, K. & Engels, F. : Selectes Works Vol. II p. 386

(٣) Engels, F. : Anti – Dühring p. 37

ولكن ، ما الذي دفع هيجل الى ان يفكر في منهج جديد ؟

ألم يكن حلم الفلاسفة ان يتوصلوا الى منهج رياضي يطبق في الفلسفة بحيث يحولها الى علم محكم دقيق شأن الرياضة ؟ والم يتحقق هذا الحلم على يدي ديكارت واسبينوزا ؟

لقد تمعن هيجل في الرياضة وتوصل الى أن القضايا الرياضية لا تخبرعن الواقع شيئاً . . ففي المعادلة الرياضية مثلا ا٢ـ ب٢ = « ا ـ ب » « ا + ب » الطرف الايمن يساوي الطرف الايسر . . وليس هناك جديد . . وفي رأى هيجل ان مثل هذا التفكير يمكن ان تقوم به آلة لا عقل بشري خلاق . . يضاف الى هذا أن المنهج الاستنباطي بشكله الكامل في القياس لا يخبر عن الواقع بجديد . . بجانب هذا فان هذا المنطق يفترض ان الواقع ساكن وان كل شيء هو هو ، وبالفعل فان المنطق الصوري القديم كما تصوره ارسطو هو منطق سكوني . . وهنا كانت ثورة هيجل الجدلية فالواقع ليس ساكنا ولكنه متطور . . والفكر الانساني هو الآخر عندما يفكر فانه يسير وفق عملية تطورية .

اذن فمن الضروري البحث عن منهج جديد يثور على المنطق الصوري وقانونه الخاص بالهوية Identity أي الشيء هو هو وليس شيئا اخر ، من اجل ان يعانق الاشياء في حالة تحركها ونموها . . ومن ثم ابدع هيجل فلسفة هي ، على حد قول اندريه كريسون واميل برييه في كتابهما عن هيجل ، ليست انشاء قبليا الا في الظاهر ، بل هي في الحقيقة فلسفة لتاريخ العالم ، ملحمة تاريخية منطقية عقلية . . ان هيجل يبحث عن منهج بحيث تكون « العملية في نظر هيجل جوهرية لفهم النتيجة »[١] على حد قول برتراند راسل . . فالعالم مليء من حول هيجل بالتناقض وكان هذا مبعث دهشة عنده وتفكير من ثم في الجدل . . « لقد قال ارسطو من قبل : لقد تولد العلم من الدهشة . ولكن ما معنى الدهشة إن لم تكن هي الشعور بشكل مبهم بالتناقض[٢]؟ .

وهكذا تولدت لدى هيجل الحاجة الى علم جديد للتفكير يكون من شأنه ان ينطلق من الواقع لا الفكر ، ومن الواقع الذي من خصائصة الا يتطابق مع ذاته . . وعلى هذا كان امام هيجل ان يبدع منهجا شاربا من الزمانية ومغموسا فيها ، لا يرفع التناقض كما في المنطق الصوري عندما يقول ان الحذاء هو حذاء او ليس حذاء ،

---

(١) Russell, B.A.W. : A History of Western Philosophy p. 760.

(٢) Folquie, P. : La Dialectique p. 51

وعلى هذا فلا حد ثالث يجمعهما ومن ثم يجب رفع هذا الحد الثالث وهذا ما يعرف في منطق ارسطو بالثالث المرفوع . . غير ان الحذاء عند هيجل هو حذاء لكنه في طريقه الى ان يبلى ، في طريقه الى الا يصبح حذاء . . وعلى هذا يقول هيجل : يقال انه ليس هناك ثالث ان هناك بالفعل ثالثا في هذا الاطروحة نفسها ، فان أ هي نفسها ثالث لان أ يمكن ان تكون كلا من + أ أو - أ ومن هنا فان الشيء هكذا هو نفسه الحد الثالث المفترض رفعه . . ومن هنا جاءت ثورة الجدل الذي اعتبره هيجل حياة وروح التقدم العلمي والدينامية التي وحدها تهب العلاقة والضرورة الباطنيتين الى كيان العلم . .

فما هي خصائص الجدل الهيجلي كما تتبدى في مجال محدد هو مجال المنطق ؟

ما هي الخصائص العامة التي تتبدى في دراساته المنطقية للجدل ؟ وما هي الخصائص النوعية باعتبار ان الحديث هنا حديث عن الافكار لا الواقع اي حديث عن شيء وان كان انعكاسا للواقع الا ان له سماته الخاصة ؟

يقول اوجست كورنو في كتابه « اصول الفكر الماركسي » : « يقوم الجدل على اساس فكرة الزمن التي تمكنه من تفسير التغير والتطور والصيرورة »[1] . . اذن فالمنطق هو حركة الافكار ، وبهذا « فان ارتباط المنطق والتاريخ معا هو مما يميز هيجل »[2] . . بمعنى

---

(١) Cornu, A. : The Origins of Marxian Thought p. 26

(٢) Ibid : p. 24.

آخر ان الجدل الهيجلي في مجال المنطق سيكون دراسة لعملية التفكير . . سيكون عملية اشبه بالدراسة السيكولوجية اذا فهم بالدراسة السيكولوجية انها لن تصبح علما وستظل تدور في اطار فلسفي . . وبالفعل ان منطق هيجل هو علم نفس الافكار . . السير الجدلي في مجال الافكار يبدأ بأشد الاشياء عمومية ، واشد الاشياء عمومية ، هو الوجود الخالص المحض Pure being فأولى مراحل المعرفة هي انني اعرف ان الوجود موجود بشكل عام . .

والجديد عند هيجل هو انه يتناول نقطة البداية ويظل يحفر تحتها ليتبين خصائصها . . فاذا قلنا مثلا : « هذه القطعة من الورق » ـ والمثل لهيجل نفسه ـ فاننا نقصد قطعة جزئية بعينها محسوسة ، لكن عندما ندقق في التعبير نجده تعبيرا كليا مطلقا . . ذلك لان الكلمات « هذه » و« قطعة » و« ورق » كلمات مطلقة عامة تطلق على كل ما من شأنه ان يحتوي على هذه الكلمات . . فكأننا في تعبيرنا بالافكار عن الجزئي قد عبرنا عنه بالكلي ، وعبرنا عن المحسوس العيني concrete بالمجرد abstract ذلك لان من خصائص الفكر حتى وهو يتناول الحسي التجريد . . وسرعان ما يردنا الاحساس الى الفكر ولكن هذا لا يتم عن طريق الحواس لان الحواس ليس لها قدرة على التعميم . . وبهذا « كان هيجل اول من قرر ان الفكر وبالتالي الحديث كليان بالنسبة لطبيعتهما الذاتية

الداخلية »[1] . . من ثم فلن يكون امامنا مجرد جزئي ، بل سيكون لدينا جزئي كلي ، جزئي مطلق يضم العالم . . ان الشيء يفضي بنا الى نفيه ، الى نقيضه ثم هو لا يعني الانتقال من شيء في مستوى معين الى نقيضه في المستوى نفسه ، بل أن النقيض ذو مستوى ارقى لانه ليس مجرد اختلاف وتمايز ، والا لاستحالت الحركة . . ان الاحساس من شأنه ان يحيل نفسه الى عملية تعميم وهو كامن في عملية التفكير وقائم ولكن بشكل آخر . .

وعلى هذا ليس صحيحا ما قاله اردي Erdri المفكر المجري في دراسته « فناء الاحساس في منطق هيجل » من ان « الاحساس عند هيجل ، اذا ما قورن بالتفكير ، فانه أوليّ وثانوي معا ، واخيرا فهو ثانوي ويهمل »[2] . . انه لا يهمل وانما يلج الى مرحلة اخرى ، وهذه المرحلة الاخرى كامنة « بالضرورة » في المرحلة السابقة . . وربما كان هيجل أعمق في تصوره للعلاقة التبادلية بين الذات والموضوع عن اصحاب الفينومينولوجيا Phenomenology التي تقوم على الوصف الشعوري .

ان المعرفة عند هيجل ثلاثية في شكلها الظاهري كما صور راسل في كتابه « تاريخ للفلسفة الغربية » وهي : الادراك الحي ،

---

(١) Erdei L. : The Annihilation of Sensation in Hegel's Logic. In : Varia. (by manu authors) p. 74

(٢) Ibid : p. 77.

المعرفة الذاتية عن طريق النقد الشكلي للحواس ، ثم المعرفة بالذات حيث لا يوجد تميز بين الذات والموضوع . . فيجب الا يغيب عن بالنا اننا في مجال دراسة لعملية التفكير وان لهذه العملية خصائصها الجدلية النوعية المميزة عن الخصائص الجدلية النوعية للطبيعة او التاريخ مثلا . . وسيظل لهذه الدراسة طابعها الخاص ومصطلحاتها المميزة ، ، ذلك لاننا ـ على حد قول هيجل ـ لا نستطيع ان نتجاوز طبيعة الاشياء . . واذا كان ما هو جدلي ـ كما يذهب ـ يعادل الاحاطة بالتناقضات في الوحدة ، فان التناقضات داخل عملية التفكير ذات طبيعة نوعية مختلفة عن التناقضات في المادة مثلا . . واذا كان يدرس متناقضات الفكر ، فليس لكي يطبقها بشكل آلي على الواقع ، بل انه يحاول في المنطق كما حاول في فينومينولوجيا العقل ان يتغلب على التناقضات التي تقف في طريق الاندماج الكامل للانسان في العالم وسيطرته العقلية على الواقع » [1] .

---

(١) Cornu, A. : Op. cit. p. 36

ان الوجود يجابهنا . . انه وجود عام مطلق في البداية ـ هذا هو اول ما ينتقل الى الانسان . . وجود لا تمايز فيه ولا صفات . . ولما كان هذا الوجود بلا تمايز ولا صفات فانه يكون أشبه بالعدم ، وهذه هي الحركة المتولدة من القضية الاولى . . الوجود من شأنه ان يولد العدم . . وهذا هو التناقض جذر لحركة الجدل . . ومن ثم فالوجود يسلب من الانسان لانه في هذه الحالة يكون هو والعدم شيء واحد . . لكن لقد سبق ان رأينا ان الوجود موجود ، ثم تبين لي ان العدم موجود على نحو من الانحاء ، اذن فان الحقيقة ليست في اي منهما ، بل في كليهما معا ، في الصيرورة becoming يقول هيجل : « لا يوجد شيء في السماء او على الارض لا يحتوي الوجود والعدم . . لكن علينا ان نتذكر انهما ليسا في مستوى واحد والا لاستحالت حركة السالب الى مركب اكثر تعقدا وارتقاء . . فالسالب له صفة ايجابية اكثر مما في الموجب . . فالسالب كما يقول هيجل هو بصفة عامة يحتوي على اساس الصيرورة ، يحتوي على عدم استقرار الحركة الذاتية ، غير ان السالب في الوقت نفسه لا يخرج من أسر

الموجب بل يكون معه محدة واحدة. . وإذا كان لينين وهو يعرف الجدل حسب المفهوم الماركسي يقول: «الجدل باختصار يمكن تعريفه على أنه مذهب وحدة الأضداد، هذا ما يشكل ماهية الجدل»(١) فإننا نجد التركيز هنا على الوحدة بين الأضداد. أما هيجل فيقول إن ما هو جدلي يعادل الإحاطة بالمتناقضات في الوحدة. . ونحن نجد هنا التركيز على التناقض في الوحدة. . وهذه رؤية عميقة من جانب إنسان يكون مغموراً في الأشياء ومغترباً عنها في الوقت نفسه بحيث يستطيع أن يلتقط أن جوهر حركة العالم والإنسان هو التناقض. . وفي هذا يقول ماركس في كتابه «المخطوطات الإقتصادية والفلسفية لعام ١٨٤٤»: «ان الانجاز الايجابي لهيجل هنا في المنطق التأملي هو أن المفاهيم المحددة، أي أشكال الفكر الثابتة الكلية في استقلالها إزاء الطبيعة والعقل هي نتيجة ضرورية للغربة التامة للماهية الإنسانية ولهذا الفكر الإنساني أيضاً»(٢).

التناقض هو جذر الحركة والحيوية جميعها . هذا هو المبدأ الرئيسي عند هيجل . . ويجب الا نفهم التناقض على انه انتقال آلي على مرحلتين ، فهيجل يحذرنا من هذا ويقول ان الشيء يتحرك لا لانه هنا في نقطة من الزمن وهناك في نقطة اخرى بل لانه في النقطة

---

(١) Lenin, V.I. : Collected Works Vol. 38 p. 223

(٢) Mark, K. : Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 p. 166.



نفسها من الزمن هنا وليس هنـا ، وهـو في هذا المكان كائـن وغير كائن . . ويضرب لنا هيجل مثالا ممتازا على هذا . . فهو يقول : اذا اعتبـرت الحـرية مقابـلا مجـردا للضرورة ، فان هذا هو مجـرد « فكرة » فهم الحرية ، على حين ان المعنى الحقيقي والعقلي للحرية يحتوي على الضرورة عندما يجري تجاوزها داخلها . . لقد سبق أن قال اسبينوزا ان الحرية هي تفهم الضرورة في العالم والنفس وهـو عين ما يحاول ان يتبينه هيجـل ولـكن بشـكل جدلي حيث يتعانـق الشيئان الحرية والضرورة ـ ويتشابكان . . فالعلاقة بينهما مهمة ايضا ، وفي الحقيقة وضع هيجـل متطلبـين اسـاسيين في جدلـه : ضرورة العلاقة ، والبزوغ الباطنـي للتمايزات او الاختلافـات . . وقد علق لينين على هذا بقوله : « مهم للغاية ! هذا هو ما يعنيه في

رأيي» [١] العلاقة « الضرورية » ، العلاقة الموضوعية لجميع الجوانب والقوى والاتجاهات . . الخ للمجال المعطى للظواهر، « البزوغ الباطني للتمايزات » - المنطق الموضوعي الباطني للتطور وصراع الاختلافات والاستقطاب»[٢].

مرة اخرى نؤكد ان الواقع هو نقطة منطلق هيجل ، وهو يقول لنا هذا صراحة : ان العقل يغمر نفسه في الواقع ،، انه يبدأ بالاحساس ، وهو احساس ليس له تعيين او كيف بعينه فهو « يشبه تقريبا ما يسميه راسل : المعرفة بالاتصال المباشر Knowledge by acquantance

.

(١) Lenin, V.I., Collected Works Vol. 38 p. 97

(٢) O'Connor, D.Y., op. cit. p. 328.

لقد قسم هيجل المنطق الى ثلاثة أقسام [١]: مذهب الوجود الذي يتناول المقولات التي لا تتناول الا ما هو هناك بشكل مباشر ، مذهب الماهية essence الذي يتضمن تناقضا بين ما يظهر في الخارج وما هو جوهري [٢] ، مذهب الفحوى notion حيث يتلاحم التناقض بين السطح والعمق وتظهر الكليات universals التي تشرح كل شيء . .

في القسم الاول نجد الوجود المحض الذي يقتضي تعينا ، وهنا تظهر مقولة او قالب الكيف حتى يكتسب الوجود شكلا معينا بعينه ، ولكن يحدث للكيف نفي فتظهر مقولة الكم وهناك علاقة جدلية وانتقالية بين الكم والكيف . . والانتقال دائما على شكل وثبات او قفزات لا على شكل تدرجي ويضرب هيجل مثلا بهذا الثلج فهو ليس ماء يتجمد تدريجيا مع انقاص الحرارة ، بل فجأة يجري التحول . . ثم تظهر لنا بعد هذا مقولة المقياس measure

(١) Lenin, V.I. : Collected Works Vol. 38 P. 97.

(٢) O'Connor, D.Y. : Op. cit. p. 328.

والمقياس كم كيفي . . ويضرب لنا هيجل المثل بالتحولات من الكم الى الكيف بعدة امثلة منها التحول من الصلب الى السائل الى الحالة الغازية مع تزايد الحرارة ، والتحولات الفجائية من نغمة الى اخرى مع طول الاوتار او قصرها والتحول الفجائي من الشعر الخفيف الى الصلع والتحولات في نظام الدولة ونوع الحياة مع التنوع في السكان ورقعة الارض . .

والجدلي الحقيقي في نظر هيجل هو الذي يتخلى عن النظرة السطحية الوصفية الخالصة المميزة لافكار الكيف والكم وينغمر تحت سطح المظهر الى بعد جديد للاسس والماهيات . . وهنا ينتقل هيجل الى مذهب الماهية . . فنجد في البداية الهوية اي ان الشيء هو هو . . والهوية Identity انها النوع « الحافظ » للوجود الذي يستطيع بطبيعته ان يظهر بشكل مختلف في ظروف مختلفة ، وهذه الهوية تضع المقولة المقابلة . . الاختلاف . . وعندما يتكشف الشيء من اجتماع الاثنين نصل الى طبيعة ما هو واقعي الذي هو الضروري بشكل مطلق والذي ينتج من نفسه ، وعندما يحدث ان ما هو ضمني أن يصبح علينا فإننا ننتقل من مقولات الماهية إلى مقولات الفحوى حيث يكون لدينا بدلا من العلاقات المتداخلة عقدة للعوامل الضرورية ، الاختلاف الذاتي المتطور الحر للواقع . . وعندما نصل الى الفكر في مستوى الفحوى تكون لدينا وحدة لا تنفصم للحظات متمايزة ثلاث : الكلية والخصوصية

والفردية . . عندما نقول : سقراط انسـان ، لا بد ان تكون لدينـا فكرة كلية عن الانسان وان تكون هذه الفكرة خاصة بنوع معين ثم انها تنطبق على فرد بعينه . . وعندما نصل الى هذا نكون قد انتقلنا من الفكرة الذاتية الى الفكرة المطلقة absolute idea وليسـت هذه الفكرة المطلقة فكرة ذاتية مجردة ، بل هي فكرة يتعانـق فيهـا ما هو موضوعي في الخارج مع ما هو ذاتي.. بحيث يكون العقل قد كشف القانون او الضرورة القائمة في الاشياء . . ليس القانون شيئا مقحما من جانب الفكر على الاشياء ، بل هو عين منطق الاشياء . . ويقول هيجل : ليس القانون وراء المظهر الخاص بالاشياء ، بل هو حاضر بشكل مباشر فيه ، القانون هو الانعكاس الساكن للعالم الموجـود وهو ايضا العلاقة الجوهرية بين الاشياء . . وقد علق لينين على هذا قائـلا : « هـذا تعـريف مادي ملحـوظ ومناسـب بشـكل ملحـوظ»[1]. . وأدرك لينـين بعمـق أن «هيجـل قد توصـل إلى أن (الفكرة) هي تطابق المعنى مع الشيء، مع الحقيقة، خلال النشـاط العملي والغرضي للإنسان، وهي نظرة دقيقة للغاية لتصوير الإنسان على أنه بممارسته إنما يبرهن على الصواب الموضوعي لأفكاره ومفاهيمه ومعرفته وعلمه»[2].

---

(١) Lenin, V.I., op. cit, p. [illegible]

(٢) Ibid., p. [illegible]

ومن هنا نتبين ان الجدل ليس شيئا مفروضا على الواقع ، بل هو من شأنه ان يكشف عن قوانين الواقع ، يساعد على الكشف عما هو كامن لم يظهر بعد ، يساعد على تفهم كيف يتكشف الوجود ، كيف يصبح الوجود وجودا ناميا متطورا . . يقول هيجل : عندما تكون جميع ظروف الشيء من الاشياء حاضرة فانه يلج الوجود . . فهل في هذا شيء من المثالية ؟ ولهذا لم يملك لينين الا ان يقول : « رائع جدا ! فما شأن الفكرة المطلقة والمثالية بهذا ؟ » [1] . . فالفكرة المطلقة ليست كما فهمها راسل « هي أشبه باله ارسطو ! انها فكر يفكر في ذاته ، ومن الجلي ان المطلق لا يمكن ان يفكر في اي شيء غير ذاته حيث لا (يوجد) شيء آخر عداه » [2] . . ان الفكرة الموضوعية المطلقة هي معانقة ما هو موضوعي لما هو ذاتي . . انها ادراك العقل لأبعاد الوجود وابعاد نفسه بموضوعية . . وعلى هذا يمكننا أن نفسر عبارة هيجل الشهيرة: «إن ما هو واقعي عقلي وما هو عقلي واقعي » بأن العقلية هنا هي الضرورة والقانون ذلك لان « في

(١) Ibid : p. 147
(٢) Russell, B.A.W. : A History of Western Philosophy p. 761

الاشياء منطقا باطنيا » [1]

وهكذا تبدو ثورية الجدل الهيجلي . . لما كان الواقع يسير وفق مقتضيات الضرورة فان هدف الجدل هو ان يساعد على تكشف الضرورة القائمة في الوجود . . كما ان الجدل يساعدنا في ان نسارع بالوجود حتى يكشف عن امكانياته الباطنية كما يساعدنا على ان نسارع بأنفسنا فنكشف عن ابعاد الوجود . . وهنا تكمن ثوريته العملية . . انه مجاهدة لمحاولة عناق الواقع في واقعيته وصولا الى الفكرة ، الى قانون الاشياء . والفكرة عند هيجل هي ذلك القانون او اللوجوس Logos الذي حدثنا عنه هيرقليطس قديما . . انه ذلك الشيء الذي يربط الاشياء في كل داخل تطورها ، وتتطور ويظل ساريا فيها ، ولعل الفكرة المطلقة هي روح التاريخ . .

جوهر الجدل يتجلى في أن الفكرة، تفضي إلى نفيها، لكن لهذا النفي قوة دافعة ، فالفكرة اساسا حركة ، ثم يحدث نفي للنفي وهكذا دواليك . . غير ان كل مرحلة لا تنسخ الماضي وتلغيه تماما « فكل مرحلة جدلية تمثل بالدقة تجربة المرحلة التي انقضت ، انها التعليق التراجعي او الملاحظة التراجعية عما هو محتوي في فكرة ما [2] » . . وهذا المنهج الذي يتقدم وهو حامل بما هو ماض . مرهص بما

---

(١) Foulquie, P. : La Dialectique p. 50

(٢) O'Connor, D.Y. : ou. cit. p. 322

هو قادم يكاد يكون المنهج التقدمي التراجعي Progressive –regressive الذي حدثنا عنه سارتر في كتابه « نقد العقل الجدلي » . . ان عملية نسخ المرحلة الماضية جوهرية في الجدل . . ولقد لخص ماركس ـ وان كان بتهكم ـ عملية النسخ المستمرة لكل قضية عند هيجل قائلا : « ان الكيف منسوخا يكافيء الكم ، والكم منسوخا يكافيء المقياس ، والمقياس منسوخا يكافيء الماهية ، والماهية منسوخة تكافيء الظاهر ، والظاهر منسوخا يكافيء الوقائعية Facticity والوقائعية منسوخة تكافيء المفهوم Concept والمفهوم منسوخا يكافيء الموضوعية والموضوعية منسوخة تكافيء الطبيعة . والطبيعة منسوخة تكافيء العقل الذاتي ، والعقل الذاتي منسوخا يكافيء العقل الموضوعي الاخلاقي ، والعقل الاخلاقي منسوخا يكافيء الفن ، والفن منسوخا يكافيء الدين ، والدين منسوخا يكافيء المعرفة المطلقة » . . [١]

---

(١) Marx, K. : Manuscripts pp. 162 – 163.

ان الجدل الهيجلي مكرس من أجل المستقبل ، لان دراسة عملية التطور تعني السيطرة عليها مستقبلا بمعرفتها معرفة موضوعية ، وعلى هذا يجب شجب ما ذهب اليه المفكر الماركسي المعاصر أوجست كورنو عندما قال : « لقد كرس هيجل نفسه لا لتبريرالمستقبل مثل نيتشه ولا لتبرير الماضي مثل شلنج ، بل لتبرير الحاضر » . . [1] . . ولم يكن هيجل محدود التفكير بوضع طبقي كان يعيشه . . ليس الامر كما يذهب القاموس الفلسفي السوفييتي : « ان مثالية فلسفته ومحدودياته البورجوازية قد دفعتاه الى ان يخون افكاره الجدلية . . وكان غير قادر ، كان عاجزاً عن ان يستخلص اية نتائج اجتماعية متماسكة » [2] . . ان الذي خان ليس هيجل بالتأكيد . . فان اشكاله المنطقية ليست كما يقول كارل ماركس « اشكالا او اشباحا ذهنية ثابتة تسكن خارج الطبيعة والانسان ، وقد سجن هيجل هذه الاشكال الذهنية الثابتة معا في

(١) Cornu, A. : op. cit. p. 20

(٢) Rosenthal, M & Yudin, P. (Eds.) : Dictionary of Philosophy pp. 185 – 186

(منطقه) [١] . . لقد كان هيجل بالمعنى الذي تحدث عنه لينين « لقد برهن هيجل بالفعل على ان الاشكال والقوانين المنطقية ليست قوقعة فارغة بل هي (انعكاس) للعالم الموضوعي بدقة اكثر انه لم يبرهن ، بل كان لديه « تخمين رائع » بهذا » [٢] .

ان هيجل بالتأكيد لم يكن بالخائن لجدله . . « ففي منطق هيجل فحسب ، وليس في أي مكان آخر عداه يحدث بالفعل اندماج الانسان في العالم » [٣] والنظرة السطحية للمسائل وخاصة من قبل الماركسيين الذين اتهمهم لينين بأنهم لا يفهمون ماركس لانهم لم يقرأوا منطق هيجل هي التي تفقد الجدل الهيجلي ثوريته المادية وهي ثورية لم يستطع الجدل اللاحق به جدل الماركسيين وجدل الوجوديين ان يتفوق عليه . . ألم يقل لينين عن كتاب (علم المنطق) : « في أشد أعمال هيجل مثالية توجد (أوهى) مثالية و (اكبر) مادية . هذا « متناقض » لكنه حقيقة ! » [٤] . . بل ان هيجل لم يكن ماديا في نظرته للعالم فحسب ، بل كان ماديا في نظرته للواقع الاجتماعي . . وعندما قال ان الانسان بأدواته يملك السيطرة على الطبيعة الخارجية بالرغم من انه بالنسبة لغاياته كثيرا ما يكون خاضعا لها ، علق لينين فقال « المادية التاريخية باعتبارها

---

(١) Marx. K. : op. cit. p. 168

(٢) Lenin. V.I. : op. cit. p. 180.

(٣) Cornu. A. : op. cit. p. 53

(٤) Lenin. V.I. : op. cit. p. 234.

تطبيقا وتطورا من تطبيقات أفكار الالمعية كانت بذوراً جنينية عند هيجل »[1] . . حتى ان الانسان لا يملك الا ان يتساءل : هل كان هيجل ماركسيا قبل الماركسية ؟

واذا كانت النظرة الى جدل هيجل على انه تلاعب ولهو من جانب اصحاب النظرة السطحية او الكارهين لهيجل كما هو الحال عند راسل فان كل ما هنالك هو ان التلاميذ لا يمكن ان يرقوا الى الاستاذ « والاستاذ نفسه في استخدامه لهذا المنهج وخاصة في كتابيه (فينومينولوجيا العقل) و« المنطق » عمل ولديه ثروة هائلة مدهشة من المعرفة ورهافة فريدة تماما بالشعور بالعلاقات التصويرية وبقوة متفوقة في ربط الفكر ببعضه »[2] . . وهيجل نفسه يحدثنا ان هناك فرقا بين الطالب المقدم على العلم في أولى خطواته وبين الاستاذ الواصل الذي اصبح في حضرة العلم نفسه . . مثبتا بهذا انه تماما كما وصفه لودفيج فيورباخ : « هيجل مفكر يتجاوز نفسه في التفكير »[3]

---

(١) Ibid : p. 196.

(٢) Windelband, W. : History of Philosophy p. 592.

(٣) Cf. Marx : op. cit. p. 160.

هيجل يتحصن خلف قلاع الحرية ١٩٧٠

لان هيجل ليس مفكراً متوسطا ، فانه لا يطرح « موضوعاً » يشتغل عليه تفكيره بشكل اكاديمي جامد ، بل يطرح « مشكلة » يعانيها من الباطن ويسعى لرفع الاشكال الذي بها . . ومشكلة المشاكل التي تؤرق هيجل هي مشكلة الحياة وكيف يمكن تغييرها للاحسن . . ووسيلة هيجل في هذا هي العقل الذي سيقوم بعملية تحرير الانسان الذي سيقوم بدوره بتغيير الحياة نحو الاجمل . . ويظل الانسان في سعيه هذا طوال الحقب التاريخية مدفوعا بالحرية وهادفاً الى الحرية الى ان يحقق الحرية القصوى مع سقوط كل استغلال يقدّمه النظام الرأسمالي الذي يفرض ارغاما على الفرد ناتجا عن « الاعتماد المتبادل المعقد لكل فرد على الكل . وهو الان يقدم نفسه لكل منهم على أنه رأس المال الدائم ثم الكلي الذي يعطي لكل فرد الفرصة عن طريق ممارسة الفرد لتربيته ومهارته لاستخراج نصيب منه يمكنه من معيشته ، على حين ان تكسبه هكذا من عمله انما يحتفظ ويزيد من رأس المال العام كما ذكر هيجل في كتابه « فلسفة الحق » [ص ١٣٠] ، ومع سقوط كل قيد يفرض على النفس وكل حد خارجي يحدها من الخارج كما اوضح استيس في كتابه . «فلسفة هيجل» .

يقول هيجل في كتابه « الكتابات اللاهوتية المبكرة » : « إذا

قام متفرج بزيارة معبد، وبدون اي شعور بالتقوى نظر اليه بشكل محض على انه بناء . فربما يملؤه هذا بالجلال . ولكن حينئذ تصبح جدرانه ضيقة للغاية . انه يحاول ان يمنح نفسه مسافة بان يفرد ذراعيه ويرفع رأسه الى اللانهائية ، ان حدود البناء التي اثارت احساس الجمال لديه تفقد هكذا اهميتها بالنسبة له . ويطلب المزيد الا وهو اللانهائية » . . ويعلق روبرت تكر في كتابه « الفلسفة والاسطورة عند كارل ماركس » على هذا بقوله . « ان هيجل هو المتفرج الذي يحاول ان يجد لنفسه [مسافة] ، وذلك بان يرفع رأسه للانهائية » [ص ٤٢] . . انها ليست مجرد صورة شعرية . بل في هذه الصورة تكمن حقيقة الهيجلية كفلسفة تحاول ان تساعد الفرد والمجتمع على السواء ان يحققا تحررهما الكامل لا ضد الطبيعة بل بالطبيعة . ولا ضد التاريخ بل مع التاريخ . فالأمر على ما اوضحه جان هيبوليت في كتابه « مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل» :

«بالنسبة لهيجل الشاب لم تكن الحرية هي الحرية المتعسفة لدى الفرد. بل كانت علاقة التناغم بين الفرد والمدنية» (ص ٣٥).

يقول لنا هربرت ماركيوز في كتابه « العقل والثورة . هيجل ونشوء النظرية الاجتماعية » : « في عام ١٧٩٣ كتب هيجل الى شيلنج : العقل والحرية يظلان مبادئنا » [ص ١١] . . فاذا تناسج العقل والحرية مع الجدل امكننا ان نتبين التوليفة الهيجلية الفريدة التي تنعكس في اي موضوع يدرسه سواء كان المنطق او

الفلسفة او التاريخ او الدين او الفن . . لقد كان هيجل الذي جعل من قراءة الصحف صلاة صباحه اليومية مشبعا باحلام الثورة الفرنسية التي ترفع شعار الحرية والتي عاصرها شابا ، غير انه لم يكن مشبعا اطلاقا بالعنصر الغوغائي فيها واستسلامها لببغائية الجماهير . وظل هذا شيئا اساسياً في تفكيره ، وعندما كتب « فلسفة الحق » عام ١٩٢٠ قبل وفاته باحدى عشرة سنة كتبه وفي ذهنه الدولة البروسية ، وذلك « كدفاع عن الدولة ضد هذه الايديولوجيا الديمقراطية المزيفة التي رأى فيها تهديداً اكثر خطورة للحرية عن الحكم المستمر للسلطات القائمة» [ماركيوز: ص ١٨٠] ، وهو بهذا انما يكن احتراماً اعمق للجماهير التي يريد ان يقودها بالعقل ولا يريدها ان تندفع بحسها التلقائي الذي قد يصيب احيانا لكنه يفضي الى كوارث احيانا اخرى . فهيجل اعدى اعدائه الحساسية الفجة حتى لقد جعل « مهمة تحطيم قبضة الحس العام المشترك مهمة خاصة يضطلع بها المنطق الجدلي » [ماركيوز : ص ١٢٣] وأعدى أعدائه الاستسلام للرأي العام ، ومن ثم فإن تكون مستقلا عن الرأي العام هو الشرط الصوري الاول لانجاز اي شيء عظيم او عقلاني سواء في الحياة ، أم في العلم» [فلسفة الحق ، ص ٢٠٥]

وقبل أن نضطرد في البحث ،وحتى يتضح المعنى الدقيق للحرية ، نحب ان نضع تحذيراً ، ان قراءة نصوص هيجل معزولة عن سياقها العام وعن سياق فلسفته بصفة عامة انما يحرف المعنى

الـذي يقصـده . . انمـوذج لهـذا وهـو ما قالـه في الجـزء الأول من كتابه « محاضرات في فلسفة الدين » : « ان حرية الانسان لا تقوم الا في معرفة وارادة الله » (ص ٢٢٧) اننا من مثـل هذه العبـارة المعزولة يمكننـا ان نستنتـج ان هيجـل فيلسـوف مثـالي بل ومفكر لاهوتي ، لكن اذا وضعنا في الاعتبار انه عرف الله تعريفا محدوداً في الكتاب عينه في موضع آخر وفي عديد من كتبه الاخرى على انه سعينا الابدي نحو تحقيق الاكتمال وتجلّي الحقيقة الكلية في خاتمة البشرية مع سقوط كل قيد وقسر وجور وظلم واستغلال واغتراب ، فانه سيظهر لنا في ضوء جديد قد يماثل في هذه العبارة ما تحدث عنه ماركس عن المجتمع اللاطبقي الذي سيسقـط فيه كل قيد وقسر وجـور وظلـم واستغـلال واغتـراب . . بل ان هنـاك اشـارات في كتـاب هيجل « محـاضرات في فلسفـة التـاريخ » تشـير ـ وان كان في خفوت وباستنتاج من جانبنا بعد التدقيق الشديد ـ الى اننا نعيش حتى الآن في عصر ما قبل التاريخ وان عصر التاريخ لم يبدأ بعد وانه لن يبدأ الا مع كمال الحرية على النحو الذي عبر عنه مؤسسا الماركسية . .

لقد قلنا ان هيجل كان دائماً ضد فجاجة الاحساس ، ولهذا فانه يرفض القول بأن الانسان حر بالطبيعة ، وانما الانسان بقوتـه الذاتية ، انما يمارس حريته ، فالحرية عند هيجل هي فعل ممارسـة الحرية، انها فعاليتنا ، والا سقطنا في الحرية التي وصفها هو نفسه بانها « حرية الخواء » [فلسفة الحق ، ص ٢٢] . . يقول هيجل

في « فلسفة التاريخ » ، « ان الخطأ الذي نلتقي به . . هو الرأي القائل بان الانسان حر بالطبيعة . . ان كون الانسان حرا بالطبيعة سليم تماما بمعنى واحد ، انه هكذا بمقتضى فكرة الانسانية ، لكننا نذهب بالتالي الى انه لا يكون على هذا النحو الا بفضل مصيره ـ اي ان له قوة غير مطورة عليها ان تصبح هكذا ، وذلك لان (طبيعة) شيء ما ، مرادفة لـ [فكرة] هذا الشيء . . ان حالة الطبيعة . . هي اساساً حالة الجور والعنف والدوافع الطبيعية غير المهذبة والافعال والمشاعر اللا انسانية ، ومن المؤكد ان القيد انما يفرضه المجتمع والدولة ، لكنه قيد على الانفعالات البهيمية والغرائز فحسب وهذا النوع من القيد هو جزء من الوسيلة التي يستطيع ان يحصل الوعي بها على الحرية والرغبة في احرازها في شكلها الحق . اي في شكلها العقلاني والمثالي . . ومن هنا يوضع حد على الباعث والرغبة والعاطفة وهي تخص الفرد على هذا النحو ، وهذا الحد للهوى والارادة الذاتية الذي قد يعد قيدا للحرية انما يجب ان ننظر اليه على انه الشرط المحتم للانعتاق . ان المجتمع والدولة هما الحالتان الخالصتان اللتان فيهما تتحقق الحرية »[ص ٤٢] .

اذن لا مجال هنا للقول بان هيجل فيلسوف مثالي يتحدث في المطلق : بل ان الحرية لا تكون حرية الا وهي معانقة للواقع لتتجاوز الواقع الى حريتها الحقة . . لكن ما قد يعطى هيجل صورته كمفكر مثالي انما تركيزه على العملية التي يتم بها الفرد تحرره قبل المشاركة في

العمل . . افلا ينبغي قبل انخراط الفرد في حزب شيوعي او نقابة عمالية او مجموعة فاشيستية ، أو مؤسسة دينية ان يكون اولا الفرد القادر على ان يختار ايا من هذه الأشياء بارادته ؟ لكن هيجل لا يتوقف عند هذا الحد ، والا لجاز ان ينضم الفرد مثلا الى حزب فاشيستي ما دامت هذه ارادته ، لكنه يذهب الى ان الفرد اذا ما عرف المعنى الحقيقي (للحرية) فانه (بالضرورة) سيختار المشاركة في تقدم المجتمع والفرد والبشرية [بارادته الحرة] ، ان هيجل مهتم اساساً بكيف يختار الفرد [بحرية] ان يسير مع حركة التاريخ ، وكيف تتحدد [حريته] بـ (الحتمية التاريخية) . انه مهتم اساساً بكيف يجعل الفرد من [حتمية التاريخ][حريته] هو الخاصة . . فما هي الوسيلة في هذا ؟ .

ان وسيلة هيجل الاساسية هي اعتناق المنهج الجدلي حتى يتحرر الفرد من ربقة الحس ، وحتى يتحرر المجتمع من ربقة الواقع الذي قد تحتمه الظروف ولا يتمشى مع اضطراد حركة التاريخ . . ان الفكر عند هيجل جدلي لان الواقع جدلي ، ومع هذا فليس الفكر انعكاساً [آلياً] للواقع ، لكنه انعكاس [جدلي] ، والا حدث خلل في البناء الفكري للهيجلية . ذلك لاننا لو تصورنا ان الفكر بقوانينه هو مجرد [انعكاس آلي] لجدلية الواقع ، لكننا بهذا انما نخون المبدأ نفسه الذي انطلقنا منه الا وهو ان كل ما في الوجود انما هو وجود جدلي . . ومن هنا كان لا بد للفكر عند هيجل الا يكون

انعكاسا اليا للواقع ، بل انعكاس جدلي . ومن هنا توجد منطقة للحرية بين جدل الفكر وجدل الواقع . . . الواقع جدلي وله اسبقية وجودية ، والفكر جدلي غير ان له أسبقية منطقية على الوجود ، والا دخلنا على معطيات الواقع بشكل غير جدلي لا يمكننا من فهم جدليتها الواقعية ولاصبحت معطيات الواقع مجرد معطيات لدفننا تحت غمارها دون أن نملك متنفسا . . ان هيجل ضد التجريبية الفجة ، ضد المادية المبتذلة . وحتى تصبح التجريبية موجهة لصالح الانسانية علينا ان ندخل عليها بفكر جدلي . . اذن فالتفكير الجدلي هو « المسافة » الاولى التي كان يبحث عنها هيجل حتى يستطيع ان يفرد ذراعيه الى اللانهائية . . وهذه المسافة الأولى هي اول منفذ الى الحرية . . ان علينا ان نتذكر دائماً ان الجدل الهيجلي ليس مجموعة من القواعد الجامدة من التراكمات الكمية وتحولها الى تغيرات كيفية ، وعن وحدة الأضداد وعن صراع الاضداد وتداخلها ، بل علينا ان نتذكر ان الجدل الهيجلي هو جدل الحرية ، جدل الخلق والابداع ، الجدل الذي يخلق به الانسان ذاته والعالم . . فمهمة الجدل مهمة سالبة هي تحطيم اسار الواقع ، كما ان له مهمة ايجابية هي تأسيس الحرية على اساس ان جوهر الاشياء قائم في عدم وحدتها ، ذلك ان « الشيء ليس وحدة غير مكترثة به ، بل . . هي وحدة طاردة متمردة »[عن ماركيوز . ص ١٠٧] . . التمرد هو روح الجدلية . والتمرد هو التجاوز والتخطي لا الاستسلام للواقع

والقناعة به « ان تجاوز الشيء عن طريق المعرفة هو طريق الروح للتمرد ضد التناهي ، وهو ايجاد صدع من اجل الحرية . ان المفهوم الفريد تماما عند هيجل للحرية هو انها تعني معرفة النفس باعتبارها لا حد لها . انها غيبة الشيء المجرد او اللانفسي » [تكر ، ص ٥٣] . . اذن لا يجب الاستسلام للواقع ، بل شن حرب على الواقع حتى لو ادى الأمر الى نشوب الحرب الحقيقية ما دام هذا لصالح الأمة فان « الحرب التي [تقوض حياة الكل] هو شرط [للصحة الاخلاقية للشعوب] . وبدون هذه الحرب . وبدون التهديد بالحرب فان شعبا من الشعوب انما يتعرض لخطر فقدان الحس بالحرية تدريجيا . ومن ثم يستسلم هاجعا في الحياة المادية ، ولهذا السبب لم يتردد هيجل في القول بأن سلما طويلا قد يفضي بأمة الى الضياع ، ومن ثم فان [جيشان الروح يحمي ماء البحيرات من الاسن] . . [هيبوليت : مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل ص ٩٣] .

اذن جوهر النفس الانسانية الا تقبع في ذاتها ، ان تخرج من ذاتها . . الى ماذا ؟ الى ذاتها ايضا ولكن بعد ان تعانق ما ليس ذاتها . تعانقه بعد ان تقهره ، لتغتني به وتغنيه حتى لا يكون عقبة في سبيل رحلتها الى ذاتها ، بل ليكون مساهما معها في تجاوزها الى ذاتها . . ومن هنا جاء فهم هيجل الدقيق للضرورة من انها ليست عقبة في وجه الحرية ، بل هي اغناء للحرية . . يقول هيجل في

« المنطـق الاصغـر » الـذي يشـكل الجـزء الأول من كتابه « موسوعه العلوم الفلسفية » ، ان عملية الضرورة موجهة تماما . حتى انها تقهر الخارجية الصارمة التي تكون لها في البدء ، وتكشف عن طبيعتها الباطنية ، وحينئذ يظهر ان الحرية والضرورة مرتبطان معا ليست كل منهما غريبة عن الاخرى . . وبهذه الطريقة تتحول الضرورة الى حرية ـ لا حرية تقوم في عملية السلب المجرد . بل الحـرية العينية والايجـابية . ومـن هذا نتبـين خطـأ اعتبـار الحـرية والضرورة طاردة كل منهما للاخرى . (ص ٢٨٣) وبهذا نستطيع ان نفهـم التعـريف الشهير لدى هيجـل للحـرية من انهـا تفهـم الضرورة . فمن شأن هذا التفهم ان يحول الضرورة الى حرية . . يقول هيجل : « التفكير في الضرورة ينزع الى اذابة الصلابة التي في الضرورة لان التفكير يعني ان الانسان يلتقي في الاخر بنفسه ، انه يعني تحررا ليس هو هرب التجريد ، بل يتألف من ذلك الواقعي الذي يمتلك نفسه لا كشيء آخر . بل على انـه وجـوده وخلقـه في الوقائعية الأخرى التي يرتبـط بهـا بقـوة الضرورة . وهـذا التحـرر باعتباره موجودا في شكل فردي يسمى انا وكتطور لكليته هو الروح الحـرة ، وكشعـور هو الحـب . وكاستمتـاع هو النعمـة » [ص ٢٨٥] .

الحرية عند هيجل هي مطابقة الحرية لنفسها . هي ان تصبح ذاتا وموضوعا ، ان تصبح منطلقا وغـاية . . ان غاية الحـرية هي

حريتها بالمعنى الذي سيقوله سارتر فيما بعد ان الانسان هو الحرية . . لكن علينا ان ننظر بحذر عندما يوحد هيجل بين الحرية وفكرتها . . فالفكرة عنده ليست تجريدا ، « عند هيجل الذي لا يعرف اي مجال للحقيقة وراء العالم ، الفكرة هي الفعل ، ومهمة الانسان هي ان يعيش في وقائعيتها والفكرة تعيش كادراك وكحياة » (ماركيوز ، ص ١٦٢) .

ان هيجل يؤكد مرات عديدة تنديده بمفهوم الحرية الخاص بأن يفعل الانسان ما يريد. فهو يرى ان مثل هذه الحرية انما هي موقف ضد الحرية . فالحرية الحقة عند هيجل هي الحرية التي تريد الكل لا نفس صاحبها فحسب ، لا تفسر الحرية على انها مجرد هوى : فعل لا دافع له ، بل تفسر على انها ذاتية ذات جبر ذاتي ؛ الارادة تكون حرة اذا ارادت الكل ، اي اذا كانت افعالها متطابقة مع الحق . مع القانون (الخلقي او التشريعي) تكون حرة ، لأن قانون الحق هو قانونها الخاص . . وانا في اطاعتي للقانون انما لا اطيع سوى نفسي الجوهرية والحقيقية » (استيس ، ص ٣٧٩) وهذا ما يقوله ايضا في « فلسفة الدين » : « هذه الحرية ليست هوى ، ويجب تمييزها بجلاء عن الهوى ، انها حرية جوهرية اساسية . الحرية التي في تعريفها انما تعرف نفسها » [الجزء الثاني : ص ٢٢٦] .

ان الحرية عند هيجل انما تسلك وفق فكرتها ، وفق الحق ، فما هو الحق ؟ « الحق . . هو بالتعريف الحرية كفكرة » [فلسفة

الحق ، ص ٣٣] . . فلنفرض انني اخترت الحق مما لا قيمة له فماذا في هذه الحالة ؟ « ما هي عليه الذات هو سلسلة افعالها . فاذا كانت هذه السلسلة انتاجات لا قيمة لها فان ذاتية ارادتها لا قيمة لها بالمثل ، ولكن اذا كانت سلسلة افعالها ذات طبيعة جوهرية فالشيء نفسه يكون حقا ايضا بالنسبة للارادة الباطنية للفرد (فلسفة الحق ، ص ٨٣) .

افلا يمكن ان تجعل الذات مصلحتها الشخصية بل والطبقية هي الحق ؟ يقول استيس شارحا لفلسفة هيجل في هذه المسألة : « ان قانونا ما وضع فحسب لصالح طبقة معينة او حتى شخص مفرد [فالملك مثلا في الحكم الاستبدادي البدائي غير المتطور ، قد يضع القوانين لصالح نفسه وحدها] ، لا ينطلق من الماهية الكلية للروح كروح ، بل بالعكس ، ان مثل هذه القوانين انما تجسد الاغراض الخاصة والجزئية للافراد المعارضين لما هو كلي ، وانني في اطاعتي لمثل هذه القوانين فانني لا اكون محكوما بنفسي ، بل اكون في قيد . ان الطبيعة المغروسة في القانون كقانون حقيقي هي ان يجسد الكلية ، اي يجسد نفسي » [ص ٢٧٦] . . ان هيجل مدرك تماما لطبيعة المجتمع الرأسمالي الذي شهد هو بداياته وكان ذا قدرة تنبيئية عما سيحدث فيه ، وادرك ان « ما يستهلكه الانسان انما هو نتاج الجهد الانساني » (فلسفة الحق : ص ١٢٩) كما ادرك ان « التحركات المعقدة المتشابكة اللامتناهية للانتاج المتبادل وتبادله

وتكثر الوسائل اللامتناهية المماثل والمستخدمة في الانتاج ، تصبح متبلورة بسبب الكلية المتضمنة في محتواها وتمايز الى مجموعات عامة . ونتيجة لهذا فان المركب الكلي ينقسم الى انظمة جزئية للحاجات والوسائل وانماط العمل المتناسقة مع هذه الحاجات والانماط للاشباع والتربية النظرية والعملية ، اي تنقسم الى انظمة يندرج تحتها الواحد او الآخر - بقول آخر - تنقسم الى طبقات » (فلسفة الحق : ص ١٣١) وكان هيجل يدرك « ان الصراع بين الثروة الطائلة والفقر المدقع يضطرد وهو فقر عاجز عن تحسين ظرفه . والثروة تصبح . . قوة مهيمنة ، وان تراكمها يحدث في جانب منها بالصدفة وفي جانب اخر عن طريق النمط العام لتوزيع الثروات . . وعدم المساواة في الثروة والفقر ، وهذه الحاجة والضرورة يستحيل الى تجزئة شاملة للارادة والى تمرد وكراهية باطنيتين » [ماركيوز : ص ٨٠ - ٨١] وادرك هيجل ان العلة في عدم تحقق الحرية كحرية انما يكمن في الملكية « فالملكية هي العامل الخالص الذي يجعل الفرد يعارض الكل ويتبع قيود مصلحته الخاصة بدلا من هذا ، وبمصطلح هيجل نجد ان الملكية هي كيف تجريدي لا شأن له بالصفات الانسانية » [ماركيوز: ص ١٧٦] ، ومن هنا نستطيع ان نتبين ان « المجتمع الذي يتطابق مع معيار العقل يجب تصوره على انه « ليس حدا على حرية الفرد الحقيقية ، بل على انه توسع بها ، واسمى مجتمع هو اسمى حرية في قوته وفي ممارسته لهذه القوة » . .

[ماركيوز: ص ٥٥] . هذا هو المعنى الحقيقي للحق او القانون عند هيجل لا المعنى الذي ذهب اليه راسل نتيجة كراهيته الشخصية للمفكر الالماني على نحو ما يقوله في كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » : « عنده انه لا توجد حرية بدون قانون ، لكنه مال الى ان يقلب هذا ويقول انه اينما يوجد القانون توجد الحرية . ومن ثم فان (الحرية) عنده لا تعني شيئا اكثر من مجرد حق اطاعة القانون » (ص ٧٦٤) ليست اطاعة القانون سوى اطاعة الحرية ، لانها اطاعة الكل ، لا المصلحة الفردية او الطبقية او الشعوبية و « لا تكون الامم انما حرة الا تلك التي لديها وعي ونشاط بالكل ، وفي الازمنة الحديثة لا يكون الفرد حرا لنفسه الا هكذا » [هيجل : محاضرات في تاريخ الفلسفة ، الجزء الثاني ، ص ٢٠٩] .

اذن البدء بالحرية على انها الفعل الهوائي شيء غريب على الفلسفة الهيجلية ، انها هكذا حرية خاوية ، وحتى يمكن أن تكتسب معنى توصلا الى اتحادها مع الحق ، اتحادها مع القانون ، اتحادها مع العقل ، اتحادها مع نفسها ، عليها أن تعانق الواقع . . يقول فندلاي في كتابه « هيجل : تمحيص جديد » : « الارادة العقلانية تكون شيئا فارغا أو صوريا ان لم تتبين داخلها الدوافع العينية للافراد وتعيش فيها على أنها مصالحها وعواطفها ، والتي بدونها يعتقد هيجل حقا أنه لا شيء مما له جدارة يمكن ان يتحقق »

[ص ٣٠٦] ، وهذا ما يبرزه هيجل في « تـاريخ الفلسفـة » :
« ان الوعي الذي يتجاوز نفسه يجب عليه - حتى يصبح عقلا - ان يستحوذ على الواقع جميعه ويستوعبه ، أي يكون واعيا به باعتبـاره خاصا به . . ان الحرية العينية انما تتألف من التمسك بنظرة . . تجاه أنواع الضرورة ، لا يتجنبها ، بل انه باشباعها ، تظل حرة وتهجع في الاخـلاقية والمشـاركة في الحياة الخلقية للانســان . ان الحــرية المجردة - على العكس - تسلم اخلاقيتها ، لان الفرد ينسحـب الى ذاتيتـه وبالتـالي هي عنصر الـلا أخـلاقية » [الجـزء الاول ، ص ٤٨٢] .

ان النفس باعتبارهــا وعيا تظــل وعيا فارغــا ، وهــي في صيرورتها تغتني بغنى الواقع . . « ان حرية الفكر لا تأخذ سوى الفكر المحض على انه حقيقتهـا ، وهـذا ينقصـه الامتـلاء العينـي بالحياة . ومن ثم فان حرية الفكر هي مجرد فكرة الحرية لا الحـرية الحية نفسها» [هيجل، ظاهريات العقل الكلي ص ٢٤٥].

والحرية عندما تمارس ذاتها ، فماذا تجد ؟ أنها تجد ان سعيها لا متناه ، لكنها هي متناهية . . ومن هنا يأتي وعيها التعس ، ان شقاء الوعي عند هيجل ليس سوى هذه الجـدلية المصـيرية : انـه محكوم في لا تناهيها بالتناهي . . « فالحـرية القصـوى هي الوعـي بالنفس على انها وجود لا متناه » [تـكر ، ص ٥٤] . . . يقـول هيجل في « فلسفة الحق » . . « هذه الارادة ليست مجرد امـكانية

وقدرة ومقدرة ، بل هي اللاتناهي في الوقائعية » (ص ٣٠) . . لكن ليس معنى هذا الا تعمل ، بل انها تعمل بسبب انها جدلية مستقطبة بين التناهي واللاتناهي . . تعمل - على حد قول سارتر فيما بعد في كتابه « الوجودية نزعة انسانية » - وكأنها في شرعة اليائس . . وهذه - عند هيجل - هي الوهية الانسان . . انها الالوهية العظيمة في يأسها اليائسة في عظمتها . . « لا توجد فحسب الوهية في الانسان . بل انها تعمل فيه في ظل شكل ملائم لماهية الله . . ان الله روح» (هيجل : فلسفة الفن الجميل ، المقدمة التي ترجمها بوزنكيت ص ٣٠٤) . . ان المسألة عند هيجل هي أن « مذهبه الكلي انما ينسج من صياغة خاصة يرفع بها الانسان ذاتيا من الحياة المتناهية الى الحياة اللامتناهية . ان العقل المتناهي انما ينظر اليه على أنه تعظيم نفسه الى اللانهائية ليصبح عقلا كليا ، ولهذا فالهيجلية هي تجسيد هائل واضفاء صبغة عقلية على الكبرياء [تكر ، ص ٤٤] .

ان الوعي يسير ليستوعب الجوهري ويطرد العرضي ، وبهذا نعتني ويصبح اكثر وعيا بالحياة وصيرورة الحياة : « ان الوعي كوعي باللاتغير ، بالماهية القصوى ، يجب في الوقت نفسه أن يشرع في تحرير نفسه من اللاجوهري ، أي أن يحرر نفسه من نفسه » [هيجلظاهريات العقل الكلي ص٢٥٢]وبهذا يمكن للحياة أن تتجدد وان تسير نحو الاحسن لانها تسير نحو تحررها من كل ما

يعوقها حتى تصبح الحياة متطابقة مع فكرة الحياة ، وحتى تصبح الحرية متطابقة مع فكرة الحرية ، وحتى تصبح الحياة والحرية والضرورة شيء واحد . . ومن هنا يجب تنحية الماضي والاضطراد الى المستقبل لكي يصبح الوعي نفسه ، أي لكي تصبح الحرية هي عين ذاتها « من العبث ان تحاول التمسك بأشكال سابقة من القسر ، عندما يكون النسيج الداخلي للروح قد تغير ، ان هذه الاشكال الاسبق تشبه الاوراق الذابلة التي يجب استبعادها بالبراعم الجديدة التي سبق للجذور ان ولتها » [هيجل علم المنطق ، الجزء الاول ، ص ٣٥] .

ان تريد الحرية ذاتها ، يعني انها تريد قانونها . . وقانونها هو الحق ، ليس الحق الفردي . بل الحق المتمشي مع منطق العقل . ومنطق العقل هو نفسه منطق التاريخ ، منطق الحتمية التاريخية « ان التاريخ الشمولي . . انما يظهر نمو الوعي بالحرية من جانب الروح ونمو الوعي بالتحقق المترتب على هذا لتلك الحرية » (فلسفة التاريخ ص ٦٦) . . غير ان الحتمية التاريخية ليست آلية والا كانت هناك خيانة للجدل ، بل هي حتمية بمعنى ان الذي يصنع حتميتها هو الوعي الحر للافراد والشعوب التي تختار بارادتها القانون لا ليكون خانقا لها بل ليصبح مساعدا اياها على مزيد من التنفس . . ان الحق عند هيجل ليس على النحو الكاريكاتوري الذي صوره برتراند راسل : « ان هيجل الذي يدين بالكثير لروسو اعتنق الاستخدام

الخاطيء لكلمة الحرية وعرفها على انها الحق لاطاعة البوليس او شيء ليس مختلفا عن هذا كثيرا » (ص ٧٢٣) .

وعلى هذا يمكننا ان نفهم لماذا يهاجم هيجل أحيانا الديمقراطية والارستقراطية ان كانتا قائمتين على تغليب رأي الاغلبية أو الاقلية غير المستنيرتين مما يدفع بالامة الى درب مسدود هو درب اللاحرية ، فهيجل من المؤمنين بالطلائع المستنيرة الثورية التي تحتكم الى اللوجوس ، لان درب الحرية هو التمشي مع العقل و « ماهية العقل الكلي هي الحرية . . الفلسفة تعلمنا ان كل صفات العقل الكلي لا توجد الا من خلال الحرية ، وأن كل شيء ليس سوى وسيلة للحصول على الحرية ، وان الجميع يبحث عن وينتج الحرية ، والحرية وحدها » (عن ماركوزة : ص ٢٢٩) .

ان جدلية التاريخ وتاريخ الجدلية انما هما معانقة الحرية **للعقل ،** للقانون، للتاريخ ،لنفسها و « تاريخ العالم ليس شيئا آخر سوى تقدم الوعي بالحرية » [عن ماركيوز : ص ٢٢٩] . . وحتى لا تكون الحرية معلقة ، لا بد ان تتجسد ، وقمة تجسدها الدولة ، وعلينا ان نكون حذرين في فهم هيجل للدولة فالدولة عنده ليست هي الدولة القائمة ، بل الدولة هي الدولة التي تتحقق فيها فكرة الدولة ، تتحقق فيها الحرية للجميع . . ومن ثم فقد قال في « فلسفة التاريخ » : « بالدستور وحده تحرز الدولة ـ التي هي (تجريد) ـ حياة وواقعا ، لكن يتضمن هذا التفرقة بين اولئك الذين يأمرون

وأولئك الذين يطيعون ـ ومع هذا فان الطاعة تبدو غير متناغمة مع الحرية . وأن أولئك الذين يأمرون يبدون انهم يفعلون العكس تماما للذي تقتضيه الفكرة الرئيسية للدولة ألا وهي الحرية » (ص ٤٥ ـ ٤٦) . . هنا نستطيع أن نفهم كلام هيجل في مطلع شبابه عن ضرورة فناء الدولة « كتب في عام ١٧٩٦ : (سوف ابين تماما كما انه لا توجد فكرة للالة . فانه لا توجد فكرة للدولة ، لان الدولة شيء آلي . ولهذا يجب ان نتجاوز الدولة ونرفعها . لان كل دولة مقيدة بمعاملة الناس الاحرار كتروس في آلة . وهذا بالضبط ما يجب الا تفعله ، ومن ثم فالدولة يجب ان تزول) ، (عن ماركيوز : ص ١٢) وقد علق هربرت ماركوزة على هذا فقال : « الدولة التي في ذهن هيجل هي الدولة التي تحكم بمعايير العقل النقدي وبالقوانين الصادقة المطلقة » (ص ١٨٠) . . وعلى هذا يجب أن نكون حذرين اذا ما قال هيجل ان الفرد يجب ان يجعل الدولة غايته ، فالدولة هنا هي الحرية . . قد يريد الانسان القوة بدل القانون ، وقد يريد الثروة بدل الحق ، لكن الامر كما أوضح ميور في كتابه « فلسفة هيجل » : « ان اقتناء الثروة كغاية للحياة والقوة كوسيلة للثروة انما يؤديان الى اغتراب ذاتي كامل للروح . . فالانسان يجد نفسه الان في شيء ما آخر ، وهو شيء ما عرضي كلية » [ص ٩٥] . . ومن هنا نفهم لماذا يطالب هيجل بتلاشي الدولة وبالتالي يطالب بالقضاء على الطبقات كما ذكر في ذلك النص الفريد في

«ظاهريات العقل الكلي» : «في هذه الحرية المطلقة، نجد أن جميع الرتب الاجتماعية او الطبقات ، التي هي العوامل الروحية المركبه التي يتمايز فيها الكل ، انما تجري مواجهتها وتعديمها ، ان الوعي الفردي الذي يجب ان يمت الى أي من أمثال هذه المجموعات ويمارس ارادته ويجد تحققه هناك ، قد أزال الحدود التي تحد منه ، ان غرضه هو الغرض الكلي ، ولغته هي القانون الكلي . وعمله هو التحقق الكلي » (ص ٦٠١ ـ ٦٠٢) .

فاذا وجدت هذه الدولة التي تصبح هي القانون ، تصبح هي الحرية ، أمكن للحرية أن تعانق نفسها ، لانها تكون قد أصبحت الموضوع والمحمول معا ، الوسيلة والغاية ، البداية والنهاية . . وأمكن للفرد أن يخرج أجمل ملكاته الابداعية حيث يكون هناك تناغم بين الفرد والدولة ، لان الدولة والفرد أصبحا معا : الحرية . . وعلى هذا فالمشروع المعرفي عند هيجل ليس رحلة ذاتية مغلقة بل رحلة الى التاريخ في رحابته ، لقد « تحدث عن المشروع المعرفي بتشبيه حي عجيب باعتباره (تلك الرحلة الى الانفتاح ، حيث لا شيء تحتنا أو فوقنا ، ونحن نقف في وحدة مع انفسنا وحيدين) » [عن تكر : ص ٥٤] .

وهكذا اقام هيجل قلاعا ضخمة للحرية مؤلفة من عدة قلاع داخلية : قلعة للعقل وقلعة للتاريخ وقلعة للجدل وقلعة للتطور وقلعة للتحليل العلمي للمجتمع وقلعة للثورية وقلعة للطلائعية ،

ذلك انه « انسان مشغول حتى النخاع بأكثر مشكلات عصره حدة ، وعلى انه انسان يمتلك عينا تلتقط العيني وهو الثاني وحده بعد ارسطو » (ميور : ص ٤٠) . . فهيجل لم يكن بمعزل عن مجريات عصره ، ومن هنا جاء حديثه عن الحرية : « ان الغاية النهائية للعالم هي الوعي بحرية الروح ، ولكن أحدا لم يعرف ابدا ، ولم يعان بالاحرى ، كما نعرف ونعاني نحن في عصرنا من اللاتعين بشأن هذه الحرية على نحو ما وصفنا » (عن هيبوليت : ص ٩٣) . . ثم انه كان يكتب للبشرية جمعاء ، لجميع العصور ، ولجميع الناس موحدا بين التاريخ والانطولوجيا . . « لقد كان هيجل موسى الفلسفة الذي قاد البشرية الى الارض الموعودة (في الفكر) » ، (تكر : ص ٧٩) لكنه قادها أيضا اليها في الواقع أيضا . .

لقد جعل هيجل من التفلسف رحلة للتوصل الى **الحقيقة**، وجعل من الله الحقيقة القصوى التي تسعى اليها البشرية ، وجعل من الله الحرية القصوى المتطابقة مع نفسها ، وجعل من الحرية صيرورة التاريخ ، وجعل من التاريخ اغتناء الفرد . فتعانق في فلسفته : الجزئي والكلي ، الابدي والفاني ، المطلق والنسبي . التناهي واللاتناهي ، الفرح الوقتي والحزن الدائم . . الحزن الدائم الذي أحد أسبابه في رأي هيجل « أن الجور يعلق القانون عاليا لدرجة أن أي مواطن لا يستطيع أن يقرأه » (عن ماركوزه : ص ٢٠٩) .

هل كان هيجل ماركسياً ١٩٧٠

« ان السيد قد بعث بجون
وقال له أن يقطع الحشائش ،
غير ان جون لم يقطع الحشائش
ولم يعد ثانية الى المنزل
ثم ان السيد قد بعث بالكلب
وقال له ان يعض جون ،
غير ان الكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهما لم يعودا ثانية الى المنزل .
ثم ان السيد قد بعث بالعصا
وقال لها ان تضرب الكلب ،
غير أن العصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل
ثم ان السيد قد بعث بالنار
وقال لها ان تحرق العصا ،
غير ان النار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،

وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .
ثم ان السيد قد بعث بالماء
وقال له ان يخمد النار ،
غير أن الماء لم يخمد النار ،
والنار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .
ثم ان السيد قد بعث بالثور
وقال له أن يشرب الماء ،
غير ان الثور ، لم يشرب الماء ،
والماء لم يخمد النار ،
والنار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل
ثم ان السيد قد بعث بالقصاب

وقال له أن يذبح الثور ،
غير أن القصاب لم يذبح الثور ،
والثور لم يشرب الماء ،
والماء لم يخمد النار ،
والنار لم تحرق العصا ،
والعصا لم تضرب الكلب ،
والكلب لم يعض جون ،
وجون لم يقطع الحشائش ،
وهم لم يعودوا ثانية الى المنزل .
ثم ان السيد قد بعث بالجلاد
وقال له ان يشنق القصاب ،
وبالفعل شنق الجلاد القصاب
والقصاب ذبح الثور ، والثور شرب الماء ،
والماء أخمد النار ،
والنار احرقت العصا ،
والعصا ضربت الكلب ،
والكلب عض جون ،
وجون قطع الحشائش ،
وهم جميعا قد عادوا ثانية الى المنزل »

Marx, K. and Engels, F. : The German Ideology p. (139 – 140). (١)

هكذا سخر فريدريك انجلز وكارل ماركس من فكر القديس ماكس ، اي من المفكر ماكس شترنر . . فماذا لو افترضنا نحن ـ دون ان تكون السخرية في بطانة فكرنا تجاه مفكرين استطاعا أن يغيرا من رقعة الفكر وبالتالي من رقعة العالم ـ انهما قاما بشنق « هيجل ما » a Hegel لكنهما لم يشنقا فريدريك هيجل ؟ أي انهما قاما باختراع هيجل ونسبا اليه أقوالا ـ لا لم يقلها فريدريك هيجل أصلا بل قالها فعلا ـ لكن جرداها من محتواها الحقيقي والبساها دلالات لم يكن يقصدها فريدريك هيجل . ثم قاما بمواجهة هذا ال « هيجل » . قال انجلز نفسه في « دحض دورنج » : « ان محاولة البرهنة على واقع أي نتاج للفكر عن طريق التوحيد بين الفكر والوجود كان في الواقع واحدا من الخيالات المليئة بالمهاترة والعبث لهيجل ما » [١]

ولكن . . ما الذي يدعونا الى طرح مثل هذا الافتراض ؟ الا تمتلىء الآداب الماركسية بأن هيجل كان في نظر منشئي الماركسية فيلسوفا مثاليا وهل الهدف من افتراضنا هو اظهار مادية هيجل ؟ لا ننفي ان هذا جزء من هدفنا ، لكنه مجرد جزء ، ذلك لاننا نهدف أساسا الى طرح القضية التي اثارها انجلز والتي لم ترد عند ماركس على حد علمي من أن الفكر الفلسفي ينقسم الى عالمين : العالم المثالي المنطلق من الفكر وهو بالتالي رجعي ، والعالم المادي المنطلق من الواقع وهو بالتالي تقدمي، فنتساءل: مثل هذه القسمة هل هي

(١) Engels, F. : Anti – Dühring. p. 64.

لصالح الإنسان والفكر والتقدم؟ نطرحها لا في المطلق، بل من خلال النظرة التي أطل بها كل من انجلز وماركس على هيجل . . وهل هناك مبـررات تجعلنـا نطـرح هذا الافتـراض؟ وهـل هذه الافتراضات نطرحها من خارج الفكر الماركسي أم من داخلـه ؟ ان مبررات طرح هذا الافتراض موجودة أساسا لا في الآداب الماركسية المدرسية ، بل في كتابات انجلز وماركس ، مما يجعلنا نتساءل هل الصورة التي رسماها لهيجل صورة صحيحة ؟ واذا لم تكن صحيحة فمن أين أتى عدم صحتها ؟

يقول انجلز في « جدل الطبيعة » : « وهذا يشبه الصعوبة التي ذكرها هيجل : اننا نستطيع ان نأكل الكرز والبرقوق ، لكننا لا نستطيع ان نأكل (الفاكهة) لانه لم يحدث لاحد ان أكل فاكهة بما هي كذلك » [١] . فاذا كان انجلز هو نفسه يتنبه الى أن هيجل لم يبلغ به طغيان الفكرة حدا جعله ينسى العالـم الخارجي وتجـريبية العالم الخارجي وتلبس الفـكرة في الواقـع عيانيا ، فلماذا إذن هذه الصورة المثالية التي رسمها لهيجل ؟

ان الصورة المعهودة عند انجلز وماركس ان هيجل فيلسوف ميتافيزيقي ، ولكن هناك نصا لانجلز يدرك فيه ان هيجل كان ضد التفكير الميتافيزيقي . . يقول في « لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية النهجية » : « المنهج القديم للبحث والتفكير الذي يسميه هيجل بالتفكير (الميتافيزيقي) والذي يفضل أن يبحث (الاشياء)

---

(١) Engels: Dialectics of Nature P. 313.

باعتبارها معطاة وثابتة وجامدة ، وهو منهج بقاياه لا تزال تخيم بشدة على عقول الناس ، كان له قدر كبير من التبرير التاريخي في أيامه »[1] بل يقول انجلز أيضاً في « الاشتراكية : خيالية وعلمية » : « لقد حرر هيجل التاريخ من الميتافيزيقا وجعله جدليا ، لكن تصوره للتاريخ كان في جوهره مثاليا »[2] ويقول في « ماركس ونقد الاقتصاد السياسي (: « ان ما يميز نمط تفكير هيجل عن تفكير الفلاسفة الآخرين هو الحس الهائل بالعنصر التاريخي الذي يقام عليه»[3] فإذا كان هيجل قد حرر التاريخ من الميتافيزيقا فكيف تصبح عملية التحرير مثالية بعد هذا؟ وإذا كان لدى هيجل حس هائل بالتاريخ فكيف يصور على أنه مثالي؟ ألا يرجع الأمر إلى أن الذي يخيم فوق انجاز هو قسمته للعالم إلى مثالي ومادي حتى يمكن أن يحكم وبالتالي يدين؟ .

إن الكتب الماركسية تكثر من ترديد قول ماركس عن جدل هيجل أنه مثالي وأن جدله هو على النقيض لأنه قلب الجدل الهيجلي رأسا على عقب . . جاء في « رأس المال » : ليس منهجي الجدلي مختلفا فحسب عن المنهج الجدلي الهيجلي ، بل هو عكسه المباشر . فعند هيجل نجد أن عملية حياة الذهن الانساني ، أي عملية التفكير التي تندرج تحت اسم « الفكرة » قد حولها الى ذات

---

(١) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol. II p. 387

(٢) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol II p. 125

(٣) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol. I p. 372

مستقلة ، هي صانعة العالم الواقعي ، وليس العالم الواقعي سوى الشكل الخارجي الظاهري للـ (فكرة) . أما عندي فالأمر على العكس ـ ليست أفكاري شيئا آخر غير العالم المادي وقد عكسه الذهن الانساني وترجمه الى أشكال الفكر »[1] فهل كان هذا مفهوم ماركس طوال حياته عن الجدل الهيجلي ؟ ان ماركس يقول في الكتاب عينه : « الجانب الصوفي في الجدل الهيجلي كنت قد نقدته منذ حوالي ثلاثين عاما في الوقت الذي كان لا يزال هو الموضة السائدة»[2] « فلنتذكر ان ماركس قد كتب الجزء الاول من « رأس المال » عام ١٨٦٧ أي أن نقده للجانب الصوفي كان في حوالي ١٨٤٠ في نقد فلسفة الحق لهيجل » عام ١٨٤١ وفي « المخطوطات الاقتصادية والفلسفة لعام ١٨٤٤ » . . لكنه في الكتاب الأخير يقول عن كتاب علم المنطق لهيجل . . « ان (المنطق) بتمامه هو اظهار ان الفكر المجرد ليس شيئاً في ذاته ، وأن الفكرة المطلقة ليست شيئاً في ذاتها ، وأن الطبيعة وحدها هي شيء ما»[3] . . اذن لم تكن نظرة ماركس لهيجل منذ حوالي ثلاثين عاما على اساس نقد الجانب الصوفي وحده فحسب ، بل كان المنهج الهيجلي يبدو عند ماركس ذا طبيعة مادية . فما علة هذا التناقض عند ماركس ؟ يبدو أنه قد تضافر عاملان في هذا : الاول أن ماركس لم يكن يعرف كتابات الشباب لهيجل على نحو ما يقوله لنا هربرت ماركيوز في كتابه « العقل والثورة » : « لم يكن ماركس ملما بمراحل فلسفة هيجل

---

(١) Marx. K.: Capital (II Vols). Vol. I p. 19.

(٢) Ibid: P. 19.

(٣) Marx. K.: Economic and philosophic Manuscripts of 1844 p. 154.

قبل الفينومينولوجيا » [١] والثاني أن ماركس كان قد وقع أسير فكر انجلز المغرم بتقعيد الأمور واضفاء طابع قطعي وأحكام جزمية تدين الفكر و لاشخاص . . وسوف نتبين هذا مع تقدم الدراسة .

يقول ماركس عن هيجل في المراحل الأولى من تأثراته بانجلز في كتابه « بؤس الفلسفة » (١٨٤٧) : « ليس لدى هيجل مشكلات يصوغها . ليس لديه الا الجدل [٢] فاذا تذكرنا الجملة التي قالها هيجل والتي أبرزها هيبوليت في كتابه « مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل » : التفكير في الحياه ، هذه هي المسألة » [٣] أفلا يعد التفكير في الحياة قمة المشكلات أو مشكلة المشكلات وأن الجدل ليس مقصودا لذاته بل للتفكير من أجل استيعاب الصيرورة التاريخية والتوفيق بين الزمن والمفهوم ، [٤] .

ولندقق « كثيرا » في هذه الجملة الواردة في « الايديولوجيا الالمانية) الذي كتب في ١٨٤٥ - ١٨٤٦ : « لم يكن هيجل قانعا باعتبار الفكر هو الاشياء ، فقد بحث أيضا عن وصف فعل الخلق»[٥] ان هذه الجملة واردة في تذييل الصفحة ، ولكن جرى شطبها . . أي أنها كانت واردة ثم تم العدول عنها . . لماذا ؟ أليس لأنها ستقلب الصورة التي سيتمسك بها انجلز بعد هذا هيجل والتي

---

(١) Marcuse, H. : Reason and revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, p. 115.

(٢) Marx, K : The Poverty of philosophy, p. 125.

(٣) Hyppolite, J. : Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel p. 44.

(٤) Hyppolite J. Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel p. 24

(٥) Marx, K. and Engels, F. : The German Ideology p. 21.

سيجر اليها ماركس ؟ وبهذا لا تبقى سوى مجرد تعليقات على جمل هيجل : ان هذه الجملة مادية وتلك مثالية وذلك تمشيا مع منطق انجلز في التفكير . .

غير أننا نلاحظ أيضا أنه أينما نضرب في كتابات انجلز وماركس فاننا نجد اضطرابا في الرؤية ازاء هيجل ، والسبب في هذا على نحو ما عبر عنه انجلز نفسه : « لقد عبرنا عن أنفسنا في مواضع مختلفة فيما يتعلق بعلاقاتنا بهيجل ، ولكن لم يحدث ذلك أبدا بشكل استيعابي مترابط » [1] فلماذا لم توجه العناية الكاملة لهيجل بشكل منهجي متكامل مع أن انجلز يقول في « الحرب الفلاحية في ألمانيا » (١٨٥٠) : « بدون الفلسفة الالمانية . . وخاصة فلسفة هيجل ، فانه ما كان يمكن أن تظهر الى الوجود الاشتراكية الالمانية العلمية ، الوحيدة التي وجدت ـ فبدون حس النظرية بين العمال ما كان يمكن لهذه الاشتراكية العلمية ان تنفذ الى اللحم والدم » [2] .

والغريب في الأمر ان انجلز نفسه يقدم لنا السبب الذي لم يجعلهما ـ ماركس وهو ـ يتبينان هيجل في حقيقته وبشكل متكامل ، ذلك أنهما نظرا الى هيجل بعد أن (تكلس) فكره بين أتباع هيجل وخصومه عندما مات عام ١٨٣١ (يلاحظ ان ماركس كان ساعتها في الثالثة عشرة من عمره وكان انجلز أصغر منه بعامين ، ومن ثم يمكن ان يكونا قد توصلا الى هيجل من خلال الهيجلية بعد تكلسها) . . يقول انجلز : « لقد سادت (الهيجلية) تماما في الفترة من ١٨٣٠

---

(1) Marx, K., and Engels, F., Selected Works Vol. II p. 357

(2) Vol. I p. 604

الى ١٨٤٠ بشكل مطلق ولقد أثرت بشكل تقريبي حتى في خصومها » [١] .

هذا من جهة ، وربما كان هناك سبب شخصي عند انجلز على نحو ما يقوله لنا في رسالته المؤرخة في ١/ ١١/ ١٨٩١ والتي بعث بها الى شميت . . فهو يرى ان الجدل الهيجلي قائم على عدم فصل الهوية عن الاختلاف ، وهو ربط جاء جديدا في الفكر الانساني . . ويعلق انجلز : « انني اتذكر كيف ان عدم الانفصالية الخالص هذا للهوية والاختلاف قد جعلني أضطرب في البداية ، بالرغم من أننا لا نستطيع ان نخطو بدون ان نعثر عليه » [٢] .

وهكذا تضافرت عدة عوامل ساعدت على إساءة فهم هيجل : عدم الحديث المتناسق لعرضه ، اضطراب الرؤية ، سيادة الهيجلية بعد وفاة صاحبها بصورة بعدت بشكل أو بآخر عما كان يريده ، عدم الاطلاع على مؤلفات الشباب ، عدم النظر الى هيجل في تطوره ، عدم الاحتياط في أن هيجل قد يكون عبر بالرمز . . ثم فوق كل شيء : التنظير لهيجل من خلال التقعيد الجامد الخاص بقسمة الفكر الى معسكرين : المثالية والمادية .

والآن ننتقل الى توضيح الصورة التي رسمها انجلز لهيجل ، ثم الصورة التي رسمها له ماركس . . اذن فنحن نقول بأن هناك صورتين لا صورة واحدة ؟ نعم ، وان لم تكونا متعارضتين تماما الا

---

(١) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol II p. 354

(٢) Marx, K. and Engels, F. : Selected Correspondence p. 519

انهما مختلفتان نوعا ما . . حسنا ، لكن لماذا البدء بانجلز لا بماركس ؟ ألا تنسب الماركسية الى الاخير أساسا ؟ هذا حق ، لكن نظرا لأن هناك ماركسيتين الأولى ماركسية ماركس الشاب والثانية ماركسية ماركس الناضج التي تكونت في كنف انجلز وكانت هي السائدة ، وكان حديث انجلز عن هيجل اكثر من حديث ماركس عنه ، فاننا بدأنا بانجلز . . يضاف الى هذا ان برونوباور كان يشير الى مؤسسي الماركسية على أنهما انجلز وماركس على نحو ما ورد نص له في « الايديولوجيا الالمانية » : « هذه هي سلسلة العقبات والعداء الذي خلفه انجلز وماركس للمعركة » [1] ثم تكرر الامر عنده مرة أخرى في قوله : « ان ما لم يستطع انجلز وماركس ان يفعلاه بعد ، قد أنجزه م . أ . هس » [2] (بطبيعة الحال هذه النقطة محتاجة لبحث تاريخي من خلال الحركة الفكرية الالمانية في النصف الأول من القرن التاسع عشر) . . وعلى هذا جاء البدء برسم صورة انجلز لهيجل . .

في ١٨٦٥/٣/٢٩ كتب انجلز الى ف . أ . لانج : « لا يمكن أن أتجاوز عن ملاحظة أدليت بها عن هيجل العجوز الذي تقول عنه انه ينقصه النوع العميق المتزايد للتدريب الرياضي والعلمي الطبيعي . . ان هيجل يعرف الكثير من الرياضة حتى أنه لم يكن هناك تلميذ من تلامذته استطاع ان يأخذ على عاتقه مهمة

---

(١) Marx, K. and Engels, F. : The German Ideology p. 116

(٢) Marx, K. and Engels, F. : The German Ideology p. 117

الاشراف على طبع المخطوطات الرياضية العديدة التي خلفها وراءه » [١] .

وفي عام ١٨٦٦ كتب في « لودفيج فيورباخ » : « في (ظاهريا العقل الكلي) . . والمنطق والفلسفة الطبيعية وفلسفة العقل والاخيرة توجد في أقسام فرعية تاريخية منفصلة : فلسفة التاريخ والحق والدين وتاريخ الفلسفة وعلم الجمال الخ . . في كل هذه المجالات التاريخية المختلفة عمل هيجل على اكتشاف وعرض الخيط الشامل للتطور » [٢] .

لكنه في « جدل الطبيعة » الذي كتب عام ١٨٧٨ يقول : « لقد أقام هيجل نظرية الضوء واللون من الفكر المحض ، وبهذا وقع في التجريبية ، بل أشد أنواعها فظاظة وفجاجة ، أعني تلك الخاصة بالتجربة المادية الفجة الجاهزة » [٣] .

ومن هنا نتبين أن هيجل كما يراه انجلز مفكر يهتم بالتفاصيل الواقعية التجريبية ، ولا يغفل عن التطور ، لكن العيب هو أن هذه التجريبية فجة . . فكيف يمكن للتجريبية الفجة ان توصل الى مثل هذا القول لانجلز ؟ « كان هيجل أول من قرر سلامة العلاقة بين الحرية والضرورة ، فالحرية عنده هي تقدير الضرورة (الضرورة عمياء طالما أنها لم تفهم)ولا تقوم الحرية في حلم الاستقلال عن القوانين الطبيعية ، بل في معرفة هذه القوانين وفي امكانية جعلها

(١) Marx, and Engels, F. : Selected Correspondence p. 210.

(٢) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works , Vol II p. 363 - 364

(٣) Engels, F. : Dialectice of Nature, p. 379

بشكل منهجي تعمل نحو غايات محددة [١] .

فاذا كان الشيء المحوري في فلسفة هيجل مقولة الحرية وانها لحنه الساري في جميع المؤلفات الهيجلية ، وكان فهمه لها - في رأي انجلز - سلبيا ، فكيف يمكن أن يترتب على هذا ان هيجل مثالي ! بل كيف يمكن لهيجل أن يكون قد انطلق من الذهن وانجلز يقول في « جدل الطبيعة » « عندما جعل هيجل التحول من الحياة الى الادراك عن طريق التكاثر (الانتاج من جديد) فانه توجد في هذا بذرة نظرية التطور ، من أن الحياة العضوية ما ان تظهر فانها لا بد أن ترتقي عن طريق تطور الاجيال الى جنس من الكائنات المفكرة »؟ [٢] . . « التحول من الحياة الى الادراك » . . فاية مثالية اذن هنا ؟ قد يكون هناك حكم خاطيء حول جزئية من جزئيات الواقع على نحو ما ذكر انجلز : « كلاهما (هيجل وفاراداي) يعارض الفكرة القائلة ان الكهرباء ليست حالة من المادة ، بل هي ضرب خاص متميز لها » [٣] ، لكن الموقف بحذافيره موقف مادي حتى بالنسبة للمنهج الجدلي وقوانينه ان جاز وصف قوانين الجدل بالمادية او المثالية ، والا لما أمكن لانجلز نفسه ان يقول : « ان القانون الهيجلي صحيح لا بالنسبة للعناصر المركبة فحسب ، بل بالنسبة للعناصر الكيماوية نفسها أيضاً » [٤] كيف يكون القانون صحيحا ان

(١) Engels, F. : Anti – Dühring. p. 158

(٢) Engels, F. : Dialectics of Nature. p. 406

(٣) Engels, F. : Dialectics of Nature. p. 154 – 155

(٤) Engels, F. : Dialectics of Nature p. 9

لم يكن مستمدا من الواقع ؟ كيف يمكن ان يكون صحيحا ثم يكون مثاليا مفروضا على الواقع بقول انجلز : « يقوم الخطأ في أن هذه القوانين تفرض على الطبيعة والتاريخ كقوانين للفكر وانها ليست مستمدة منهما » ؟ (١)

لقد دخل انجلز على الفكر الهيجلي بمنظور القسمة الصارمة للمعسكرين ، ومن هنا جاء عنده أن « علاقة الجدل الهيجلي بالجدل العقلاني هي العلاقة نفسها التي بين النظرية الحرارية والنظرية الميكانيكية للحرارة ، وكالعلاقة بين نظرية مادة الفلوجستون ونظرية لافوازييه » (٢) .

فاذا كان المنهج ينضح بأنه قام على اسس مادية ، واذا كانت النظرية الفلسفية غارقة في أرض الواقع ، فكيف يجيز انجلز لنفسه أن يقول : « اذا كان هيجل يعتبر الطبيعة (تجليا) للـ (فكرة) الخالدة في اغترابها ، واذا كان هذا جريمة خطيرة فماذا نحن قائلون عن المورفولوجي ريتشارد أوين ؟ » (٣) بل ماذا نحن قائلون عن (المادي) انجلز ؟ اذن أفما كان الاوفق له أن يوفر هذا الجهد لنزع القشرة الصوفية عن المنهج الجدلي وهو يتحدث عن قوانين الجدل باعتبارها « القوانين التي كان هيجل أول من طورها بشكل شامل ، ولكن على نحو صوفي والتي جعلناها واحدا من أهدافنا ان ننزع عنها هذا الشكل الصوفي وان نضعها بجلاء أمام العقل في بساطتها

---

(١) Engels, F. : Dialectics of Nature, p. 83

(٢) Engels, F. : Dialectics of Nature p. 67

(٣) Engels, F. : Dialectics of Nature, p. 274 – 275

(٤) Engels, F. : Anti – Dühring, p. 18

وكليتها الكاملتين » ؟ [٤] . . واذا كان انجلز ينقد دورنج قائلا : « عندما يقول الهر دورنج عن نفسه : نحن الذين لا نتفلسف (من خارج قفص) فانه يبدو انه يعني انه يتفلسف (من داخل) قفص ، الا وهو قفص الخطاطية الهيجلية للمقولات [١] » أفليس انجلز اذن هو الذي يتحدث من داخل قفص القطعية الصارمة ؟ فاذا تحدث من خارج القفص اعتدل التناقض في اقواله على نحو ما نجد في قوله : « ان التحول من الجاذبية الى الطرد والعكس ذو طابع صوفي عند هيجل ، لكنه في الجوهر سبق به الاكتشاف العلمي الذي تم بعد ذلك » [٢] وكان هيجل سيظهر ماديا على طول الخط لا جزئيا من مثل قوله : « ان هيجل . . هنا أكثر مادية بشكل صارم من العلماء الطبيعيين المحدثين » [٣] كيف يكون (أكثر) مادية وهو اصلا مادي منهجا واتجاهاً ؟

والغريب في الامر أن انجلز يعد واحدا ممن التفتوا الى المعنى الدقيق الوارد في العبارة الشهيرة لهيجل : « ان كل ما هو وقائعي عقلاني وكل ما هو عقلاني وقائعي » ، فقد علق قائلا : « من المؤكد أنه عند هيجل ليس كل شيء يوجد يكون واقعيا أيضا بدون توصيف أبعد من هذا . فعند هيجل لاتمت صفة الواقعية الا لما هو في الوقت نفسه ضرورة » [٤] والامر هنا كما أوضح ماركيوز: « التفسير الجدلي للوقائعية يطيح بالتعارض التقليدي بين العرضية

(١) Engels, F. : Anti – Dühring. p. 68

(٢) Engels, F. : Anti – Dühring . p. 324

(٣) Engels, F. : Dialectics of Nature. p. 321.

(٤) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works Vol. II. p. 359

والامكانية والضرورة ويتكامل بها جميعاً كلحظات لعملية شاملة واحدة»[1]. . ويبدو أن انجلز أدرك بعد تعمق طويل من جديد لهيجل في أخريات حياته حقيقة الأمر عندما كتب عام ١٨٨٨ في «لودفيج نيوزباخ»: الحقيقة والتي مهمة الفلسفة هي معرفتها، لم تكن في أيدي هيجل مبالغة من العبارات القطعية النهائية التي إذا ما اكتشفت مرة فإن المطلوب هو مجرد معرفتها بالقلب. إن الحقيقة تقوم الآن في عملية المعرفة نفسها، في التطور التاريخي الطويل للعلم، والذي يتصاعد من المستويات الأدنى للمعرفة إلى مستوياتها الأعلى[1]». لكن شبح القسمة الثنائية يخيم عليه ولا يترك نفسه لتلقائية التفهم الموضوعي للنصوص الهيجلية فيقول بعد هذا ببضعة أسطر عن الفكرة المطلقة أنها. . لا تكون مطلقة إلا في أنه لا شيء لديه إطلاقاً يمكن أن يقوله عنه»[3].

ان انجلز في الواقع يسلم بالمسائل تسليما ولا يورد حججاً، انه لا يطرح أسئلة من نوع : كيف يمكن للمنهج ان يكون ماديا والنتائج المترتبة عليه مثالية ؟ انه يفترض مقدماته افتراضا . . يقول « ان المحتوى القطعي الكلي للمذهب الهيجلي الذي يعلن على انه الحقيقة المطلقة هو في تناقض مع منهجه الجدلي الذي يحل كل قطعية. وهكذا فان الجانب الثوري يتناعم تحت نمو الجانب المحافظ »[4]

(١) Marcuse, H. : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory. p. 153

(٢) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol. II. p. 361.

(٣) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol. II. p. 363.

(٤) Marx, K. and Engles, F. : Selected Works. Vol. II. p. 362

وخطأ هيجل كله في نظر انجلز : « ان كلا منهما (هيجل وجوته) كان الاله زيوس رب الأولب في مجاله ، ومع ذلك لم يتمكن أي منهما من تحرير نفسه من النزعة المادية الفجة الالمانية » [1] .

وبطبيعة الحال ان الفلسفة لا تنفصل عن السياسة ، وكان هيجل نفسه واعيا بهذا . وقد كتب سيدني هوك في كتابه « من هيجل الى ماركس » : « ان ماركس كهيجلي شاب حتى قبل ان يتبنى قضية الاصلاح الاجتماعي كتب في نقد لم ينشر لفلسفة الحق عند هيجل ان كلا من فلسفة القانون ووحدة الوجود الفلسفية الدينية عند هيجل كانت (لاهوتا) سياسيا » [2] غير ان الفلسفة في الوقت نفسه ليست سياسة ، ومن ثم كان الاوفق الا يستغل هيجل سياسيا كما فعل انجلز ، وكما نبهنا هو نفسه الى أن الآخرين يفعلون هكذا بهيجل « ان مذهب هيجل اذا ما اخذ ككل ، يتيح كثيرا للآراء الحزبية العملية المختلفة ان تجد لها مأوى فيه » [3] .

واذا كان انجلز نفسه يقدر ثورية الهيجلية وما قدمته من جديد في عصرها أفما كان الاوفق ان تقاس عظمة الفلسفة بما تقدمه من عطاء يدفع بالانسان إلى التقدم بدل التحصن داخل التقسيمات الارسطية والخانات الجزمية من أن هذا مادي فهو تقدمي وذلك مثالي وبالتالي رجعي . . ومن ثم كان يمكن قياس تقدم المفكر ورجعيته بعطائه للبشرية . . الا يكفي هيجل ما صنعه بمثل ما قاله انجلز عنه

(١) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol. II. p. 363

(٢) Hooks, S. : From Hegel to Marx. p. 19.

(٣) Marx. K. and Engels F. : Selected Works. Vol. II p. 365.

في « الاشتراكية خيالية وعلمية » ؟ : « هـذه الفلسفـة الالمانية الجديدة تجمعت في المذهب الهيجلي ، وفي هذا المذهب ـ وهنا تقوم جدارته ـ نجد أن العالم الكلي الطبيعي والتاريخي والثقافي يعـرض لاول مرة على أنه عملية ، على أنه في حركة وتغـير وتبـدل وتطـور مستمرين » ؟ [1] .

لقد حاول هيجل ان يحل كل مشكلة يطرحها في حدود دفع الفكر لا في اطـار عصره فحسـب ، بل لكل العصـور بادراكه ان التنـاقض في الوحـدة هو جوهـر حركة تطـور العالـم والفـكر على السواء . . ومن ثم لا معنـى لقـول انجلـز : « ان كون المذهـب الهيجلي لـم يحل المشكلة التي طرحها قائم في انه هنا غير مادي . لقد كانت جدارته في حقبته قائمة في طرحه للمشكلة . وهذه المشكلة لن يتمكن فرد واحد من حلها . وعلى الرغم من أن هيجل ـ مع سان سيمون ـ كان اكثر العقول في عصره موسوعية الا أنه كان محدودا اولا بالمدى المحدود بالضرورة لمعرفته ، وثانيا بالمحتوى المحدود والعمق المحدود لمعرفة وتصورات عصره . ويضاف الى هذه القيود قيد ثالث ذلك أن هيجل كان مثاليا » [2] وهـكذا يصـل انجلـز الى هدفيتـه الجوهرية أن يظهر هيجل على أنه مثـالي برغـم بعض الانفجـارات الثورية . « ان هيجل نفسه ، برغم الانفجارات العديدة للغضب الثـوري في أعمالـه يلـوح ككل انـه اكثـر نزوعـا نحـو الجانـب المحافظ » [3] .

(١) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol. II p. 132

(٢) Marx, K. and Engels, F.: Selected Works. Vol. II p. 132 – 133

(٣) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol. II p. 365.

وهكذا يعلن الحكم ويستحيل مفكر الحرية الى مفكر الرجعية ، مع ملاحظة ان هذه الاحكام الصادرة من انجلز غير مصاحبة ببراهين سوى استقطاع عبارات لهيجل معزولة عن سياقها وروحها العام .

فماذا عن الصورة التي رسمها ماركس لهيجل ؟ وهل كانت هي الاخرى صورة مزدوجة ؟ وما نوعية هذا الازدواج ؟ يقول لنا روبرت تكر في كتابه « الفلسفة والاسطورة عند كارل ماركس » « لقد كان ماركس من البداية يعتقد في الهيجلية لا على أنها تقدير سليم للواقع ، بل على أنها مجرد برنامج ، ولقد كان هيجليا بهذا المعنى وحده ، وهو في هذا المعنى ظل دائما واحداً [1] » .

وبالرغم من أن ماركس في بداية حياته قد بدأ بنقد فلسفة الحق لهيجل ثم أفرد فصلا له في « مخطوطاته » الا أنه لم يوجه عناية كافية له في مؤلفاته التي انفرد بكتابتها بعيدا عن انجلز ، فهو مشغول بموضوعات أخرى ليس هيجل من ضمنها . . يقول في رسالة له في ١١ / ١ / ١٨٥٨ موجهة الى انجلز حول بعض كتب هيجل واعادة قراءتها : « لو كان هناك وقت لمثل هذا العمل ثانية فانني كنت أفضل كثيرا أن اتيح للعقل الانساني العادي . . ما هو (عقلاني) في المنهج الذي اكتشفه هيجل ، لكنه في الوقت نفسه مغلف بالصوفية [2] » وفي هذه الرسالة نفسها يقر ماركس بفضل هيجل

---

(١) Tucker, R. : Philosophy and Myth in Karl Marx p. 79.

(٢) Marx, K. and Engels, F. : Selected Correspondence p. 121.

عليه . « ان كوني بالصدفة قد ألقيت نظرة ثانية عبر منطق هيجل انما كان ذا فائدة كبرى بالنسبة لي - فقد وجد فريلجرات بعض مجلدات هيجل التي تخص باكونين أصلا وأرسلها الي كهدية » [1] .

لقد ركز ماركس في « نقد فلسفة الحق عند هيجل » على ابراز آرائه هو الخاصة في بعض القضايا حيث جعل من هيجل مجرد مناسبة لقول هذه الآراء ، لم تكن اذن القضية التي تشغله ابراز أن هيجل رجعي بقدر ما يود ابراز ثورية آرائه هو . . والغريب في المسألة ان معظم آراء ماركس هنا آراء هيجلية من ذلك قوله عن مهمة الفلسفة : « مهمة الفلسفة المباشرة التي هي في خدمة التاريخ ، بمجردأن يزاح النقاب عن الشكل المقدس للاغتراب الانساني هي ازاحة النقاب عن اغتراب الذات في أشكاله اللامقدسة [2] » اليس هذا هو نفسه كل ما فعله هيجل طوال حياته حيث جعل التفلسف رحلة عقلية لاقامة مملكة الحرية على الأرض ؟ وفي قضية الدين عند لوثر يقول ماركس : « لم تعد القضية هي كفاح الانسان العادي ضد الكاهن القائم خارجا عنه بل أصبحت كفاحه ضد كاهنه الخاص ، داخل نفسه ، ضد طبيعته الكهنوتية » [3] أليس هذا هو نفسه سعي الانسان عند هيجل لكي يتحرر بالعقل من كل الاوهام ويتجاوز ذاته حتى يمكن لله ان يتحقق في نهاية المطاف ، فالله عند

---

(١) Marx, K. and Engels, F. : Selected Correspondence p. 121.

(٢) Marx, and Engels, F. : On Religion. p. 42.

(٣) Marx, K. and Engels, F. : On Religion. p. 51.

هيجل ليس هو صانع العالم ، بل هو شوقنا للكمال الذي سيتحقق في نهاية البشرية عندما تسقط جميع أشكال العبودية ؟ بل أليس الله هنا بالمعنى نفسه الذي جعله ماركس من خصائص الشيوعية ؟ ان تكر يوضح المسألة فيقول : « يذهب ماركس الى أن هيجل لم تكن لديه فحسب وجهة نظر الاقتصاد السياسي الحديث ، بل أيضاً ـ بكمون ـ وجهة نظر الشيوعية . فلم تكن ميتافيزيقا الروح هي بكل بساطة اقتصادا خفيا ، بل كانت شيوعية خفية . فصورة هيجل للروح التي تمتلك العالم في الفكر كانت استباقا صوفيا للفعل البروليتاري لتملك العالم » [١] . . بل ألم يكرس هيجل حياته كلها حتى يعلم البشرية ان الفكر مهم أساسا لعملية تحرر الانسان وانه المقدمة للتغيير وهو عين ما قاله ماركس : « ان سلاح النقد لا يقدر بالطبع ان يحل محل نقد السلاح ، فالقوة المادية يجب ان يطيح بها قوة مادية . لكن النظرية أيضا تصبح قوة مادية بمجرد أن تخلب الجماهير » ؟ [٢] .

واذا كان ماركس يهاجم كتاب هيجل « فلسفة الحق » فذلك على أساس ان الكتاب قائم في خدمة الدولة البروسية ، وقد نسي ماركس ثلاثة اشياء : أولا : ان هيجل في فترة شبابه كان يقول أقواله في الحرية والسياسة بشكل صريح من ذلك ما أورده لنا جان هيبوليت من أن « هيجل يكيل حملة لللبرالية عند فيشته لانها تفضي في النهاية الى دولة يكون فيها الشيء الانموذجي بالنسبة للبوليس هو

---

(١) Tucker, R. : Philosophy and Myth in Karl Marx. p. 153.

(٢) Marx, K. and Engels, F. : On Religion , p. 50.

معرفة ما يفعله كل مواطن في كل لحظة من لحظات اليوم » [1] على حين أن هيجل مع تزايد قوة السلطة الروسية أخذ يقنع أفكاره . . ثانيا : ان حديث هيجل عن الدولة جاء لا بالمعنى الذي هي قائمة عليه ، بل بالمعنى الذي يجب ان تكون عليه وذلك على أساس خطاطيته العامة من ان تعريفاته دائما للاشياء تسير وفق مقتضى العقل الكلي او اللوجوس ، وفق مقتضى الضرورة ، فان « الدولة التي في ذهن هيجل هي الدولة التي تحكم بمعايير العقل النقدي وبالقوانين الصادقة المطلقة » [2] . . بل ان كامنكا في كتابه « الاسس الاخلاقية للماركسية » ينبهنا الى أن ماركس نفسه في فترة شبابه كان متنبها لضرورة قهر الصراع بين ما هو قائم وما ينبغي ان يكون . . يقول : « ان الوضع النقدي الذي يشتغل عليه ماركس خلال كتاباته الاولى هو بصراحة . . هيجلي . ففهم العالم يعني رؤية مبدئه المنشط والاستحواذ على المفهوم الذي يعمل جديا خلال الاشياء نحو تناغم أقصى والذي يمثل ما هو حقيقي حقا وهو يأتي إلى الوجود التجريبي . وحتى يمكن رؤية هذا ، فانه ـ عند ماركس كما هو عند هيجل ـ هو قهر الصراع الظاهري بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون ورؤيتهما وهما يتصالحان في العقلاني الذي سيأتي الى الوجود ، العقلاني الذي سيشيد كلا من الحرية الحقة والتناغم الابدي » [3] ومن هنا اذا جاء لهيجل حديث عن

(١) Hyppolite, J. : Introduction a la philosophie de L'histoire de Hegel p. 86.

(٢) Marcuse, H. : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, p. 180.

(٣) Kamenka, E. : The Ethical Foundations of Marxism, p. 22 – 23.

الحرية الفردية في الدولة ، فهي الاختيار الحر من قبل الفرد ان يتحد مع اهداف الدولة « لم تكن الحرية بالنسبة لهيجل الشاب هي الحرية المتعسفة لدى الفرد ، بل كانت علاقة التناغم بين الفرد والمدينة »[1] .

بل حتى على فرض أن هيجل غير رأيه في معنى الدولة فانه كان على ماركس أن يربط فهم هيجل الاخير للدولة مع ما قاله هيجل عام ١٧٩٦ : « سوف أبين تماما كما أنه لا توجد فكرة للآلة فانه لا توجد فكرة للدولة ، لان الدولة شيء آلي . ولهذا يجب ان نتجاوز الدولة ونرفعها ، لان كل دولة مقيدة بمعاملة الناس الاحرار كتروس في آلة . وهذا بالضبط ما يجب ألا تفعله ، ومن ثم فالدولة يجب ان تزول »[2] .

ثالثا : يجب ان نفرق بين ما يذهب اليه المفكر ومدى استغلال الدولة لاقوال هذا المفكر فلا ندينه بما تستخلصه الدولة من آرائه لصالحها . .

والغريب ان ماركس نفسه سار في فترة شبابه في الاطار الهيجلي وذلك على نحو ما يبين كامنكا : « لقد هتف ماركس (لقد أعطانا هيجل دستور المفهوم ، بدل أن يعطينا مفهوم الدستور) (المؤلفات الكاملة ، القسم الاول ، المجلد الاول ، ص ٤٢٠) لكن مفهوم الدستور هو ما يهم ماركس نفسه في هذه المرحلة لا الشيء الموجود بالفعل . كما ان (المفهوم) بالنسبة لماركس ليس (مجرد)

---

(١) Hyppolite, J. : Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel p. 35.

(٢) Marcuse, H. : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, p. 12.

ادراك للملامح المشتركة لاشياء موجودة بعينها . . فعنده ، كما عند هيجل ، «المفهوم هو مبدأ الاشياء الباطني ، المساهمة المنطقية التي تحدد تطورها ، والتي قد لا تكون في الواقع قد نفذت بعد الى الوجود التجريبي » [١] .

كذلك ينصب نقد ماركس لهيجل على فهمه للملكية . . ونكرر فنقول ان هيجل كان يقنع آراءه في تطوره والا فما معنى قوله في فترة الشباب عام ١٧٩٧ ؟ حيث اننا « نجد شذرة من شذراته التاريخية . . تبدأ بالبيان المكتسح من أن (ضمان الملكية هو المحور الذي يدور حوله كل التشريع الحديث) وهو في المسودة الاولى من (تكوين المانيا) (١٧٩٨ - ١٧٩٩) يقرر ان الشكل التاريخي (للملكية البورجوازية) مسؤول عن التفكك السياسي السائد [٢] » . . ويسير هيجل في هذا الاتجاه قائل : « ان الصراع بين الثروة الطائلة والفقر المدقع يضطرد وهو فقر عاجز عن تحسين ظرفه ، والثروة تصبح . . قوة مهيمنة وان تراكمها يحدث في جانب منه بالصدفة وفي جانب آخر عن طريق النمط العام لتوزيع الثروات . . وعدم المساواة في الثروة والفقر والحاجة والضرورة تستحيل الى تجزئة شاملة للارادة والى تمرد وكراهية باطنين [٣] » ، بل ان هيجل يقول المسألة صريحة حتى في عام ١٨١٥ في الفترة التي قيل فيها ان الدولة البروسية قد اخذت تحتضنه : « ان ملاكي العقارات وكذلك التجار

---

(١) Kamenka, E. : The Ethical Foundations of Marsciam p. 20.

(٢) Marcuse, H. : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, p. 34.

(٣) Marcuse H. : Reason and Revolution. p. 80 - 81

وغيرهم الذين يجدون أنفسهم مالكين لممتلكات أو حرفة مشغوفون بالمحافظة على النظام البورجوازي ، لكن هدفهم المباشر في هذا الاحتفاظ بملكيتهم الخاصة » [١] . .

ومن ثم يتبين تنديد هيجل بالملكية الخاصة منذ أوائل فترة الشباب ، وهذا ما كان يجب أن يأخذه ماركس في اعتباره وذلك لأن « هيجل ، خلافاً للاقتصاديين ومنذ عام ١٨٠٥ ، يبين قساوة هذا العالم ، عالم الثروة ، ويعرض لتناقضاته الباطنة ، وكاد يكون في هذا نبياً [٢] » .

فاذا انتقلنا الى المخطوطات فاننا نجد التركيز في نقد ماركس لهيجل منصبا على مسألتين : الاغتراب والمنطق . لقد كان ماركس الشاب هيجليا ، أو كان ماركسيا حقا ، يختلف مع هيجل نعم ، لكن دون التنديد والتشهير به . . ولم يجعل الواقع الفج يسيطر عليه بل كان يدخل على الواقع برؤية كما يطالبنا هيجل نفسه وعلى عكس انجلز الذي يستسلم أولا للحس التجريبي والواقع العملي المباشر ومن ثم فإن « لدى ماركس في الواقع احتقارا شديدا كما هو الحال عند هيجل (لما هو تجريبي فحسب) ولتناول الأشياء كما هي أو كما (تبدو) وهذا - وقد آمن ماركس بهذا مع هيجل - يعني الا نرى سوى المظهر الخارجي ورؤيته احادي الجانب مع نتيجة حتمية هي : الوقوع في شرك التناقضات المستعصية كما تبدو [٣] » .

---

(١) Marcuse, H. : Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory, p. 175.

(٢) Hyppolite, J. : Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, p. 118.

(٣) Kamenra, E. : The Ethical Foundations of Marxian, p. 20.

ان ماركس يختلف مع هيجل حول معنى الاغتراب ، لكن ماركس قد أدرك في الوقت نفسه المعنى الحقيقي للاغتراب عند هيجل . . ان هيجل يعتبر ان كل تخارج او تموضع اغتراب ، لان تموضع الانسان في أفعاله فيه جانب الابداعية من جهة ، لكن فيه ايضا جانب ابتلاع انتاج الانسان للانسان . . . اما ماركس فانه يفرق تفرقة شديدة بين التموضع والاغتراب ويعتبر الاخير ظاهرة اجتماعية لا انطولوجية ومن ثم يجب قهر الاغتراب لا التموضع عن طريق الثورة البروليتارية . . ان الاغتراب عند هيجل أبعد مدى من مجرد كونه اغترابا اجتماعيا فعنده ان كل فعل هو اغتراب ، ومن ثم يجب تجاوزه ورفعه ولن ينقضي الاغتراب إلا إذا أصبح الانسان أشبه بالله في نهاية رحلة المعرفة في خاتمة البشرية مع سقوط كل قيد، أما عند ماركس فالاغتراب جزئي اجتماعي ويدعو إلى قهر هذا الجانب فقط في الاطار الاجتماعي. غير أن الملاحظ أن غربة الانسان في العالم الحديث ، حتى في المجتمعات الاشتراكية في أوروبا ، دليل على صحة ما ذهب اليه هيجل ، ولما كان هناك اذن حاجة الى قولة ماركس : « عند هيجل ، الموضوعية هي التي يجب تقويضها لانها ليست الطبيعة المحددة للشيء ، بل هي بالاحرى طبيعتها الموضوعية ، هي العدوانية ، وهي التي تشكل الغربة للوعي الذاتي »[1] علما بأنه في موضع آخر من المقال عينه تبين المعنى الحقيقي للاغتراب بمعناه الهيجلي : « ان الشيء البارز في

Marx: Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 p. 147.

(فينومينولوجيا) هيجل ونتيجته النهائية - اي حد السالبية باعتباره المبدأ المحرك والمولد - هو أولاً ان هيجل يتصور التولد الذاتي للانسان على أنه عملية ، ويتصور التموضع على انه فقدان الشيء كاغتراب وتجاوز لهذا الاغتراب ، وبأنه هكذا يستحوذ على ماهية العمل ويستوعب الانسان الموضوعي - وهذا حق لانه الانسان الحقيقي - على أنه نتاج العمل الخالص للانسان » [1] مع ملاحظة ان خواص العمل عند هيجل هي نفس خواص العمل عند ماركس . . ان هيجل « يواصل . . رحلته ليحلل الطبيعة ودون تأثيرات العمل . وخواص العمل الجوهرية هي خواص النظام الرأسمالي في الانتاج ، ويمكن تلخيصها فيما يلي : التغير المتقدم للعالم بالنشاط الانساني الذي يصبغه قدما بصبغة انسانية تكيفه مع احتياجاته ، الترابط الاوثق المتزايد للافراد في نمط الانتاج الذي يتخذ طابعا جمعيا ويثير مشاعر التضامن بين الناس ، التناقض بين نمط جمعي للانتاج ونمط فرداني للتملك ينتصب كل فرد فيه ضد الآخر ويعوق اندماج الناس في المجتمع ويعوق تطور هذا الشعور بالتضامن»[2] .

ويرتبط بهذا ان ماركس سبق له أن فهم معنى التاريخ حقا عند هيجل وان كل ما هو واقعي هو مجرد لحظة عابرة في المجرى العظيم للحياة . . « عند هيجل في (فلسفة الحق) الخاص منفيا يساوي الاخلاقية ، والاخلاقية منفية تساوي الاسرة ، والاسرة منفية

---

(1) Marx, K. : Economic and philosophic Manuscripts of 1844. p. 140.

(٢) كورنو (أوغست) : أصول الفكر الماركسي . ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد - الآداب - بيروت - ١٩٦٨ . ص ٤٧ .

تساوي المجتمع المدني ، والمجتمع المدني منفيا يساوي الدولة ، والدولة منفية تساوي تاريخ العالم . في العالم الواقعي نجد ان الحق الخاص والاخلاقية والاسرة والمجتمع المدني والدولة الخ ، تظل موجودة ، وكل ما هنالك انها صارت لحظات للانسان ـ صارت حالة لوجوده وكينونته ـ وليس لها صدق في عزلة ، بل هي تحل وتولد كل منها الاخرى [١] » . . وهنا نتبين مدى فهمه لمقولة السالبية عند هيجل ، والدور الذي يلعبه النقيض ، لكنه سرعان ما يهدم فهمه هذا بقوله عن هيجل : « انه يستحوذ على العمل باعتباره ماهية الانسان ـ باعتباره ماهية الانسان في فعل البرهنة على هذه الماهية . انه لا يرى سوى الجانب الايجابي لا الجانب السلبي للعمل . ان العمل هو بروز وجوده لنفسه في داخل الاغتراب او كانسان مغترب. ان العمل الوحيد الذي يعرضه هيجل ويدركه هو العمل الذهني التجريدي[٢]» فبدل أن يفهم دور السالبية حقاً في أنها تنفي الماهية الزائفة كخطوة نحو الماهية الحقة نجد ماركس يقلب الأمر دون برهنة بقوله « عند هيجل . . نفي النفي ليس هو تأكيد الماهية الحقة التي تنتج بشكل دقيق عن طريق نفي الماهية الزائفة . نفي النفي عنده هو تأكيد الماهية الزائفة أو الماهية المغتربة الذات في نفيها » [٣] غير أنه عاد وقيم الامر تقيما سلبا بعد أربع صفحات فقال : « ان الانجاز الايجابي لهيجل هنا ، في منطقه التأملي ، هو ان مفاهيم التحديد ،

---

(١) Marx, K. : Economic and philosophic Manuscripts of 1844, p. [illegible]

(٢) Marx, K. : Economic and philosophic Manuscripts of 1844, p. [illegible]

(٣) Marx, K. : Economic and philosophic Manuscripts of 1844, p. [illegible]

أي اشكال الفكر الثابتة المطلقة في استقلالها عن الطبيعة والعقل ، هي نتاج ضروري للاغتراب العام للماهية الانسانية وكذلك للفكر الانساني وان هيجل لهذا قد أبرز هذا ملتحما وبينه كلحظات من عملية التحديد [1] » ، بل لقد فهم ماركس المنطق الهيجلي على انه منطق مادي على نحو العبارة التي سبق لنا ان أوردناها له وهي : « ان (المنطق) بتمامه هو اظهار ان الفكر المجرد ليس شيئاً في ذاته وان الفكرة المطلقة ليست شيئاً في ذاتها ، وان الطبيعة وحدها هي شيء ما » [2] .

والى هنا ندرك مدى الاختلاف بين ماركس وانجلز في النظر الى هيجل . ان ماركس يختلف احيانا مع هيجل ، ولكن لا بهدف اظهار انه مثالي ورجعي ، بل على انه مختلف وانه يريد ان يعدل بعض آرائه ، أما انجلز فانه مهتم اساسا باظهار تناقضه التام معه ، ومن ثم فان روحه العام ضده لمحوه ، مع وجود بعض جمل تقدر هيجل . . كما ان ماركس ظل في كنف الفكر الهيجلي وخاصة في اهتمامه بمشكلة الاغتراب والتموضع والحق والملكية والمناقشة الموضوعية للمنطق ، ولم يأت حديث عن ضرورة قلب المنهج الهيجلي . اما ان منطق هيجل مقلوب رأسا على عقب فقد جاء عند ماركس بعد ذلك بعد وقوعه في اطار التأثرات الانجلزية على نحو ما عبر في الجزء الاول من « رأس المال » : « الجدل عند هيجل قائم على رأسه ، ولهذا يجب قلبه رأسا على عقب اذا اردت ان تكتشف

---

(١) Marx, K. : Economic and philosophic Manuscripts of 1844, p. 153.

(٢) Marx, K. : Economic and philosophic Manuscripts of 1844, p. 151.

النواة العقلية داخل القوقعة الصوفية » [١] وأصبح التقييم أيضاً مثاليا أو ماديا عقب اتصاله بانجلز كما نجد في بؤس الفلسفة » (١٨٤٧) ، فقد رتب على المنهج الهيجلي ان . . « جميع الاشياء انما ترتد الى مقولة منطقية : وكل حركة وكل فعل للانتاج ترتد الى المنهج ، ويترتب على هذا بشكل طبيعي ان كل اجمال للمنتجات والانتاج والاشياء والحركة يمكن ان يرتد الى شكل من الميتافيزيقا التطبيقية [٢] » .

فاذا كانت هذه هي ايقاعات انجلز وتلك ايقاعات ماركس فماذا يحدث اذا تداخلت الايقاعات ؟ هل تحدث وحدة متناغمة أم ان ايقاعا ما بعينه سيكون اكثر رنينا ؟ انتا نجد في « العائلة المقدسة » (١٨٤٥) و « الايدلوجيا الالمانية » (١٨٤٥ - ١٨٤٦) بصفة خاصة ارتفاع رنين انجلز . . في الكتاب الاول نجد أن « هيجل غير متماسك من ناحيتين : الاولى لانه بينما يعلن ان الفلسفة تشكل وجود الروح المطلقة فانه يرفض ان يدرك الفرد الفلسفي الحقيقي على أنه الروح المطلقة، والثانية لأن الروح المطلقة عنده لا تجعل من التاريخ سوى مظهر»[٣] وبدل أن يكون هيجل قد تنبه الى ما يحدثه التموضع من اغتراب نرى أنه « في مينومينولوجيا هيجل ، الاسس المادية الادراكية الموضوعية لاشكال اغتراب الوعي الذاتي الانساني المختلفة ، قد تركت كما

(١) Marx, K. and Engels F. : Selected Works, Vol. I, p. 20.

(٢) Marx, K. : The poverty of philosophy, p. 110.

(٣) Marx, K. and Engels, F. : The Holy Family, p. 115.

هي ، ومن ثم يترتب على هذا العمل التدميري الكلي أشد الفلسفات محافظة ، لانه ظن أنه قد قهر العالم الموضوعي ، أي العالم الواقعي الحسي بأن حوله مجرد تحويل الى (شيء للتفكير) ، مجرد تحديد للوعي الذاتي ، ومن ثم يستطيع ان يذوب مناوئه الذي اصبح أثيريا في (أثير الفكر المحض) [١] » وهكذا ترتفع نغمة قسمة العالم الى معسكرين : المادية والمثالية بعد عام واحد فحسب من المخطوطات الاقتصادية اي بعد حوالي عام من لقائه بانجلز حيث التقى به في باريس في عام ١٨٤٤ . . فاذا وضعنا في اعتبارنا ما جاء في « القاموس الفلسفي » السوفيتي . « كتب انجلز نقده العميق والبارع لآراء شلنج الرجعية الصوفية في عام ١٨٤٢ وفي ذلك الوقت ايضاً نقد هيجل على نتائجه المحافظة وتناقضه في جدله» (القاموس : ص ١٤٠) فانه يتبين لنا ان انجلز كان هو السباق في تقييم هيجل كمفكر رجعي وأنه بأسلوبه في قسمة العالم الفكري الى مادي ومثالي اثر في طريقة ماركس في صياغة افكاره ، وكان هو الطاغية في الكتب المشتركة بينهما ، وعلى هذا فانهما في كتابهما « الايديولوجيا الالمانية » يرسمان صورة مثالية لهيجل ، مع التحفظ بالنسبة لبعض عبارات هيجل على انها مادية على نحو : « ان هيجل مثلا يدخل كثيرا في اعتباره العالم التجريبي » [٢] وتنبهما الى أن الجدل الهيجلي احيانا ما يأتي رباعيا لا ثلاثيا لان هيجل في الحقيقة

(١) Marx, K. and Engels, F. : The Holy Family. p. 253 – 254.

(٢) Marx, K. and Engels, .F. : The German Ideology. p. 133.

مفكر واقعي : « ان هيجـل يقيم بشـكل سريع مجموعـات أربـع للعصور الانسانية لان السلب في العالم الواقعي يوضع مرتين .. ومن ثم فان الرباعية تحل هنا محل الثلاثية [1] » .

وحتى من زاوية انقسام العالم الى مثالية ومادية فاننا نجد ان « هيجل لم يكن ماديا في نظرته للعالم فحسب ، بل كان ماديا في نظرته للواقع الاجتماعي ايضا .. وعندما قال ان الانسان بأدواته انما يملك السيطرة على الطبيعة الخارجية بالرغم من انه بالنسبـة لغاياتـه كثيرا ما يكون خاضعا لها ، علق لينين فقـال (المادية التـاريخية ، باعتبارها تطبيقا وتطورا من تطبيقات افكار الالمعية ، كانـت بذورا جنينية عند هيجل) .. حتى ان الانسان لا يملك الا ان يتساءل : هل كان هيجل ماركسيا قبل الماركسية ؟ [2] » .

وهكذا حدثت عملية شنق ، لكنها عملية شنق هيجل ما ، لا فريدريك هيجل فيلسوف الحرية الذي كانـت كتاباتـه دفعـا الى الامام لا للفكر الالماني فحسب ، بل للفكر الانساني عامة ، لا في عصره فحسب ، بل لكل العصور ، لان جدله قائم على ان العالم في حالة « عملية » فان « هيجل يسعى الى أن يبين أن العملية أكثر أسـاسية من جوهــر أو كيان الموضــوع في اية لحظــة » [3] ، كما ان المقولـة الاسـاسية للعالـم عنـده هي « التــاريخ » وأن المحرك الحقيقــي للتغيير انمــا هو العقــل المتمشي منــطقيا مع حركة

(١) Marx, K. and Engels, F. : The German Ideology. p. 133.

(٢) مجاهد عبد المنعم مجاهد : ثورة الجدل الهيجلي . مجلة الهلال ـ أكتوبر ١٩٦٨ .

(٣) Hooke, S. : From Hegel to Marx. p. 54

التاريخ وإن «جدله قبل أن يصبح منطقياً، كان أولاً جهداً للتفكير من أجل استيعاب الصيرورة التاريخية والتوفيق بين الزمن والمفهوم»[١] وكل هذا من أجل أن تتحقق الحرية الحقة التي هي عدم وجود القسر والإرغام، تلك الحرية المتمشية مع العقل الذي لا يتحقق إلا مع الحرية على نحو ما قال: «ليس إلا في شعب حر يمكن للعقل أن يتحقق»[٢].

ان كل ما حدث على يدي انجلز بصفة خاصة هو عين ما وجهه انجلز وماركس لبعض المفكرين الالمان من أن « كلا منهم يستخرج جانبا من المذهب الهيجلي ويوجهه ضد المذهب الشامل وكذلك ضد الجوانب التي استخرجها الآخرون »[٢] ومن ثم يشنق هيجل ما ، لا فردريك هيجل الذي يظل وجها مشرقا من وجوه التاريخ ، وكل ما حدث ان الدولة البروسية شوهته في أخريات حياته ثم شوه مرة أخرى بعد وفاته وانطبق عليه بهذا قول ماركس في « الثامن عشر من برومير لويس بونابارت » : « يلاحظ هيجل في موضع ما ان جميع الوقائع والشخصيات ذات الاهمية العظمى في تاريخ العالم تحدث مرتين كما هو الحادث . وهو قد نسي ان يضيف : المرة الاولى كمأساة ، والمرة الثانية كمهزلة »[٣] . ولم يحدث لهيجل على يدي انجلز الا ما قاله هيجل

(١) Hyppolite, J. : Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel p. 34.

(٢) Hypolite, J. : Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. p. 83.

(٣) Marx, K. and Engels, F. : The German Ideology. p. 63.

(٤) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol. I.p. 247.

نفسه في احدى فقراته الشهيرة في « موسوعة العلوم الفلسفية » :
« العقل مكار تماما كما انه قوي . يمكن ان يقال ان المكر كامن في الفعل التأملي الوسيط الذي بينما يسمح للاشياء ان تسير في المنحنى الخاص بها وتوتر كل منها في الاخر الى ان تزول ولا يتدخل هو نفسه بشكل مباشر في هذه العملية ، فانه مع هذا لا يعمل الا على تنفيذ أغراضه » (1) .

لكن هيجل يظل في طريقه في رحلة المعرفة وتحرر النفس قبل الانخراط في العمل ، « ولقد تحدث عن المشروع المعرفي بتشبيه حي عجيب باعتباره (تلك الرحلة الى الانفتاح ، حيث لا شيء تحتنا ، او فوقنا ، ونحن نقف في وحدة مع انفسنا وحيدين) » (2) انه يمشي مع تيار التاريخ لا ضده و « يصبح التاريخ نوعا من الصعود الروحي الى قمة ايفرست والذي على المتسابقين - فيما عدا واحد - ان يتساقطوا في الطريق وذلك حتى يمكن لذلك الواحد ، الاخير في الزمن ، ان يصعد الى القمة القصوى ويغرس هناك علم النصر الذي كتب عليه : « النفس هي الله » » (3) . . ومن ثم فاننا يجب ان نرتفع فوق المادية والمثالية ونعيد غلغلة الهيجلية في عصرنا ، حتى نعثر بذلك الواحد ، الجريء في خطوته ، المواصل لرحلته ، المكمل لهيجل ورسالته ، ان يصعد

(1) Ch. Kamenka, E. : The Ethical Foundations of Marxian. p. 161.

(2) Tucker, R. : Philosophy and Myth in Karl Marx.p. 54

(3) Tucker, R. : Philosophy and Myth in Karl Marx.p. 68.

فوق الايفرست ، حيث الابد ، معلقا علم الحـرية من ان النفس بعد كل تحررها تكون قد أصبحت في كمالها هي الله .

واذا كان هيجل قد تعرض للنقد فانه مع هذا علينا ان نردد قولة انجلز نفسه الذي كان احد الذين كالوا لهيجل النقد : « علينا الا ننسى الاتي : لقـد تحللـت المدرسـة الهيجلية ، لكن الفلسفـة الهيجلية لم يجر قهرها بالنقد » [٤] .

(٤) Marx, K. and Engels, F. : Selected Works. Vol. II. p. 367.

ليس بمثالية يحيا هيجل ١٩٧٠

وسط ركام الدراسات النقدية الجامعية ذات الابعاد المسطحة ، ووسط هزال الابحاث الادبية والاجتماعية والتاريخية التي تخرج كل يوم علينا من جامعاتنا ، تظل الرسائل الفلسفية التي تمنحها هذه الجامعات ـ مهما يكن مستواها ـ بمنأى عن التسطح والتميع والهزالية . . ذلك ان الفكر الفلسفي من طبيعته ان يتعمق الاشياء ويستبطن حقائق الامور ويضرب في الاعماق . . والمصطلحات الفلسفية من شأنها ان تلزم الباحث ان يشق طريقه بجدية ، الامر الذي يتطلب منه جهدا وعناء ، وذلك على عكس ما نجده بالنسبة للمصطلحات النقدية والادبية ، فهي تستخدم الان في أوساط المثقفين على نحو العباني الأمر الذي يسمح بتغليف للتسطح والتميع ومحاولة الضحك على القراء . . بل اننا لنجد ان اختيار الموضوع نفسه في المجالات الادبية والنقدية والتاريخية والاجتماعية في جامعاتنا بلغ من التسطح مداه حتى اننا نجد رسالة تدور مثلا عن كراسي العشاء المعدنية في عصر المماليك . . وهو موضوع لا ندري مدى ارتباطه بحاجات العصر واهتماماته ، ونجد ان اقسام اللغة العربية بالذات تعطى رسائلها بسهولة تكاد تصل الى سهولة الحصول على شهادة الثانوية العامة . .

فاذا جاء باحث واختار لنفسه « المنهج الجدلي عن هيغل » موضوعا لرسالته العلمية في الماجستير تبينا منذ الوهلة الاولى مدى جديته ومدى اهتمامه بحاجات بلده وعصره ، وتبينا ان الامر لديه لم

يكن امر حصوله على درجة علمية وكفى ، والا لكان اختار موضوعا سهلا . . فهيغل الذي يعد اهم الفلاسفة المحدثين ، يعد اكبر الفلاسفة تأثيرا في الفكر الفلسفي المعاصر ، ورغم هذا فهو مهمل لا يدرّس في جامعاتنا اما بسبب صعوبته او بسبب تمجيده المفرط للعقل ، ومعظم الفلاسفة الذين يدرسون في جامعاتنا هم ممن يمجدون الحس والوجدان والحس والنزعة الجزئية كما يتبدى من البراجمانية والوضعية المنطقية والبرجسونية . . وحتى الجوانب العقلية لبعض الفلاسفة اذا ما درست فانها تمتزج بالصوفية والنزعة الحدسية والشخصانية والجوانية . .

ومن هنا فان دراسة هيغل اكبر ممجد للعقل مسألة بالغة الاهمية في ثقافتنا المعاصرة ، والحاجة ملحة لكي نطل عليه . . وهذا هو ما فعله الاستاذ امام عبد الفتاح امام . . بل انه اختار اصعب جوانب هيغل واكثرها عمقا وتعقدا الا وهو الجانب المنطقي . .

ولقد اقبل صاحب الدراسة على موضوعه انطلاقا من ايمانه بالعقل ، ذلك ان « التفسير المقبول هو التفسير الذي يقبله العقل ويرضاه ، والعقل ينشد الضرورة في فهم الظواهر » (ص ١٤) ومن ثم فانه يعلي من شأن العقل وهي مسألة نفتقدها كثيرا في حياتنا الثقافية التي امتلأت بتمجيد الحدس والصوفية ، ومن ثم يضاف الى جدارة اختيار الموضوع بتمجيده للمنهج العقلي . . يقول :

« المنهج الفلسفي هو المنهج العقلي او هو المنهج الذي يعبر عن نسيج العقل نفسه » (ص ١٥) .

وتتضح سمات الفكر المنظم الذي يتسم به صاحب الدراسة في انه قسم كتابه الى اربعة اقسام هي :(١)معالم على الطريق ، وقد درس في هذا القسم علاقة المنطق بالجدل والمصادر التي استمد هيغل منها جدله وذلك لرسم صورة عامة واطار للبحث . (٢) شعاب الطريق ، وفي هذا القسم درس علاقة المنهج الجدلي بنظرية المعرفة ، كما درس المقولات . (٣) طريق الجدل ، وهنا لب الكتاب حيث عرضه المؤلف بالتفصيل لسير الجدل بتفاصيله الدقيقة كما رسمها هيغل في كتابيه « علم المنطق » والجزء الاول من « موسوعة العلوم الفلسفية » . (٤) نتائج وآثار ، وهنا يدرس المؤلف الجدل الماركسي وعلاقته بالجدل الهيغلي ، كما يختم بحثه بالنقد والتقدير لمنهج هيغل في الجدل . . ثم يورد المؤلف قائمة ضخمة بالمراجع التي استند اليها وهي مراجع تتبدى قراءته لها حقا من خلال الاقتباسات العديدة التي اخذ منها والمناقشات الكثيرة التي اجراها مع آراء اصحابها . . ثم نجد قائمة المصطلحات الهيغلية بصفة خاصة ، وهي قائمة هامة للغاية لفهم الكتاب وتتبدى فيها الاصالة الاكاديمية في البحث والمعاناة ، فهو يورد المصطلح الالماني ومقابله الانجليزي ومقابله العربي وشرحا للمصطلح بكلمات تكاد تكون نصوصا من كتب هيغل ثم يختم كل مصطلح بمكان هذا

المصطلح داخل صلب الكتاب . . بل انه داخل صلب الكتاب يعالج في التذييلات بعض المصطلحات ويبين الفروق الدقيقة في فهمها والآراء المختلفة التي قيلت بشأنها كما نجد مثلا بالنسبة لترجمة كلمة BEGRIFF فقد ترجمها بالفكرة الشاملة ولكن بعد مناقشة لمختلف الترجمات الانجليزية . .

ولكن ، ما هو الاساس الذي أقام عليه الدارس بحثه ؟ ان اول ما انشغل به الباحث هو بيان ما اذا كان المنهج الجدلي عند هيغل هو المنطق ام انه شيء اخر غير المنطق . . وهو يستعين بنصوص من كتابات هيغل نفسه ليثبت ان المنهج الجدلي والمنطق امر واحد وخاصة عبارة هيجل الواردة في كتابه«ضاهريات العقل الكلي» : «فان طبيعة هذا المنهج يمكن ان تلتمس فيما سبق ان ذكرناه . اما العرض المنظم لهذا المنهج فتلك هي المهمة الخاصة التي يضطلع بها المنطق ، بل هي المنطق نفسه » (ص ٢٨) وقد رتب المؤلف على هذا ان الجدل هو حوار العقل مع نفسه ، انه الفكر وهو يفض نفسه بنفسه . . بمعنى ان المؤلف لم ير ان هناك منهجا وتطبيقا لهذا المنهج في الدراسات العديدة والمجالات المختلفة التي تناولها هيغل ، بل انه اخذ بان المنهج قائم في المنطق فحسب وهذه هي النغمة السائدة في الكتاب برغم ما يقوله ص ١٥ : « وأخشى ما اخشاه ان يظن القارىء وهو يطالع هذا الكتاب ان المنهج الجدلي دراسة للمقولات العقلية الخالصة وكفى ، ولهذا ارى لزاما علي ان اسوق هذا التحذير . ان

المنطق ، وان كان يمثل الخطوة الاولى والاساسية في الفلسفة الهيغلية فانه لا بد ان ينتقل الى فلسفة الطبيعة لان مقولاته ان ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد اجوف لا يعبر عن الواقع العيني الحي الذي تحلله » . . ان نية المؤلف حسنة فهو لا يريد ان يبعد عن الواقع ، وهو في حمى البحث نسي هذا واقتصر على توحيد الجدل بالمنهج بالمنطق . ومن ثم كان الجدل هو حوار للعقل مع نفسه فحسب من الوجود الخالص الى الفكرة المطلقة . . لقد اخذ المؤلف بزاوية مثالية هي ان الجدل هو حركة الفكر ، ولعل هذه الزاوية هي التي فرضت عليه الا يأخذ الجدل في تطبيقاته ومن ثم انحصر في داخل هذه الزاوية وحتى تتضح صورة هذا الجدل الهيجلي وضع المؤلف أهمية هذا الجدل في فلسفة هيجل وتطور هذه الفلسفة ومن هنا يفرد المؤلف صفحات عديدة لتبين مصادر الجدل الهيغلي وهي ثلاثة مصادر : (١) اللاهوت حين اراد هيغل ان تحل المتناقضات بالمحبة التي تجمع الاضداد في وحدة واحدة ثم في الحياة التي هي وحدة حية تتصارع في جوفها الاضداد . . (ب) الفلسفة ، وهنا يتتبع المؤلف تتبعا دقيقا مصادر هذا الجدل بالتفصيل وخاصة عند هيرقليطس واسبينوزا الذي كان يرى ان كل تعين سلب . . وهنا يتبدى جانب هام من هذه الدراسة الاكاديمية في ناحيتين : الناحية الاولى هي مدى الاختلاف والتشابه بين الجدل الهيغلي وجدل السابقين عليه، والناحية الثانية هي ناحية تبين اصالة البحث وهي انه راح يتتبع خيوط الجدل الهيغلي من السابقين من

خلال تناول هيغل نفسه لهؤلاء السابقين وخاصة في كتابه « محاضرات في تاريخ الفلسفة » . . بمعنى انه كان تتبعا من الداخل ، من داخل المفكر نفسه موضع الدراسة . .

ولا ينسى المؤلف روح العصر وما فيه من متناقضات واحساس هيغل بهذا ويلخص الامر في ان هيغل : « قد نودي من ضمير الغيب ليجعل الرومنتيكية عقلية ، وليجعل عصر التنوير روحيا ، وليجمع في مركب واحد بين الفكر الالماني كله من ليبنتز وليسنج ومندلسون الى هردر وياكوبي وبستالوتزي وهامان . لقد جمع على حد تعبير ولش : بين العاطفة وقوة الخيال اللتين اعجب بهما هردر والدقة العقلية التي يطلبها كانت » (ص ٩٥) . وينهي المؤلف هذا الفصل بأن هيغل لم يضع وسط تأثراته لان المنهج الجدلي كان ابداعه هو . . فما هو هذا الابداع الهيغلي الخاص ؟

« ان المنهج الجدلي يقدم لنا وجهة نظر جديدة عن الكون » (ص ١٦) انه منهج مركب من التحليل والتركيب . . وتتبدى دقة المؤلف ومدى فهمه لهيغل من ابرازه ان هذا المنهج هو « مركب » للتحليل والتركيب وليس حاصل جمع لهما . . انه يبين بوضوح تام ان هذا المركب هو الاصل ، الوحدة هي الاصل . . والجدل وهو يبدأ بالجزئي والحسي والمباشر يتبين انه في حقيقة الامر انما يسير في كليات ، يسير من الفكر المحض لكي يصل الى الفكر العيني ، وهذا السير عبارة عن العقل وهو يفض نفسه فان « سير المنهج لا

يؤدي بنا الى شيء جديد كل الجدة ، وانما يظهر فقطما كان مستترا او خافيا او ما كان بالقوة بحيث يبدو واضحا وصريحا » (ص ١١٧) .

والكتاب في جوهره يرسم صورة شبكية تفصيلية لهذا السير العقلي الجدلي . . وهو عرض بارع ودقيق وواضح من داخل المؤلفات الهيغلية اساسا ومن خلال التفسيرات العديدة والمتباينة مع اعتناق للتفسيرات المثالية وحدها التي تبرز الجدل وهو يشتغل فحسب على حقل الفكر ، والتناقض هو عصب هذا السير الجدلي الذي يجعل الوجود المحض ينتقل الى الماهية ثم إلى الفكرة الشاملة ومن ثم نجد اننا « وصلنا اخيرا الى اكتشاف ان التطور كله هو الذي يشكل المضمون ، اعني مضمون الفكرة الشاملة ومضمون العقل الخالص ، وهذه الحركة التي سار فيها التطور هي المنهج الجدلي » (ص ٣١٣) .

وهنا يكون بناء البحث قد تكامل ولا ينقصه سوى تقييم هذا المنهج وهو ما يفعله المؤلف ولكن بعد ان يسبقه بجزء زائد عن البناء المعماري للدراسة بحديثه عن الجدل الماركسي خاصة ، وهو جزء اصيل من ناحية الفكرة التي يعرضها وان كان زائدا عن حاجة الدراسة الا لو افرد فصلا عن الخطوط العريضة للتأثرات الجدلية بحيث يكون الجدل الماركسي جزءا من هذا الفصل . . ولقد ابرز المؤلف ان الجدل الماركسي هو عينه الجدل الهيغلي لان الماركسيين لم يأتوا بقوانين جديدة ليست عند هيغل . وكل الاختلاف فانه في

التطبيق الهيجلي» (ص ٣٣٦). . ويذهب المؤلف إلى أن المنهج لا شأن له بالمادية والجدلية، ومن ثم يعلق على قول لينين عندما قال عن منهج هيغل أن فيه كثيراً من المادية وقليلاً من المثالية بقوله: «الواقع أن لينين لو ذهب إلى أن المنطق الهيجلي يخلو من المثالية والمادية معاً لكان في ظننا أقرب إلى الصواب» (ص ٣٥٨).

ثم ينتهي المؤلف من نقده الى ان الجدل الهيجلي قد فشل في مهمته الخاصة بكشف حقيقة الوجود لانه وحد ـ في نظر المؤلف ـ بين الفكر والوجود ، الا ان هذا المنهج لا تزال له قيمته وهي في ادراكه للترابط بين الاشياء وعدم اللجوء الى التجريد وان الفكر الحقيقي هو العيني والغاؤه للشيء في ذاته المجهول ودعوته الى دراسة الشيء في تطوره واشارته الى نسبية المعارف كما ان للمعرفة نسقها الكلي الواحد . .

وهنا تكون رحلة العقل وهو يفض نفسه قد وصلت منتهاها لكي تتركنا نلقي ببعض التساؤلات ، وهي تساؤلات لا تشير الى مواطن ضعف في البحث بقدر ما تشير الى خصوبة المشكلات التي يمكن استخلاصها من الدراسة والتي يمكن لصاحب الدراسة نفسه ان يطرحها في ابحاثه القادمة او لغيره من الباحثين واهم هذه التساؤلات :

١ ـ اذا كان هيجل كما اورد في مقدمة كتابه (علم المنطق) قد راعه التباين الحادث بين تخلف الفكر في عصره وتقدم المجتمع المادي ، افلا يقتضي الامر في عرض المنهج الجدلي عنده ان نبين مدى ارتباط العرض المنظم للجدل في المنطق وهذه الملاحظة ؟ بمعنى ان مجرد العرض كما هو وارد في البحث يوحي بأن هيجل انما يشتغل في الفراغ وانه ليس مهموما بعصره خاصة وان صاحب البحث نفسه قد اورد في الباب الاول هموم هيجل بالنسبة للمتناقضات الحياتية ، غير ان المؤلف انساق مع العرض الاكاديمي المحض ونسي ان يربط هذا العرض بهذه الهموم الهيجلية . . بل لقد حذرنا هيجل نفسه من العناوين والابواب والفصول والاقسام لديه لانها كلها عوارض . . اذن الم يكن الامر محتاجا من المؤلف الى اعادة عجن البحث بصورة تبرز ارتباط الجدل بهذه الصورة بتلك الهموم الهيجلية ؟

٢ ـ يرتبط بهذا ايضا كلامه الذي صبه على الحرية . . ان المؤلف ـ شهادة ـ لا يفوته شيء وان كان يفوته في الوقت نفسه . .

انه يبين ارتباط السير الجدلي عن هيجل بالحرية لكنه يورد المسألة كلها في سبعة اسطر لا غير . . ومن ثم يثار السؤال : هل الحرية عند هيجل فكرة أصيلة أم طارئة ؟ إذا كانت طارئة فيكون الإقتضاب في تناولها من جانب المؤلف مبررا ، واذا لم تكن طارئة وكانت سارية في كتابات هيجل الاخرى غير المنطق افما كان العرض سيتخذ شكلا

اخر يقتضي ابراز كل مرحلة من مراحل السير الهيجلي في ارتباطها بالحرية ؟

٣ ـ هل الجدل حقا بهذه الصورة المثالية التي رسمها المؤلف من انه الفكر وهو يفض نفسه او هو حوار الفكر مع نفسه ؟ هل جرّده هيجل حقا من كل ما هو مادي وواقعي ؟ فما هي اذن دلالة كل الامثلة العينية التي يضربها هيجل ؟ وما فائدة اهتمامه بالعيني خاصة وانه يهدف الى ان يكون الفكر عينيا كما يعرف المؤلف نفسه ؟ الـم يورد المؤلف نفسه هذه الجملة لهيجل من كتابه (تاريخ الفلسفة) : « الجدل الحقيقي يتطلب الا يكون حركة لذهننا فقط ، وانما حركة تنبع من طبيعة الاشياء ذاتها » ؟ (ص ٥٧) .

٤ ـ اما كان الامر اذن يقتضي دراسة (جدلية) لاقوال هيجل التي تتبدى احيانا مثالية واحيانا مادية واظهار ما بين هذه الاقوال من علاقة جدلية ؟

٥ ـ الا يرتبط بهذا ان يطرح المؤلف : هل كان هيجل وهو يتناول الجدل (جدليا) ؟

٦ ـ الا يرتبط بهذا ان يطرح المؤلف تساؤلا حول دراسته هو: هل كان تناوله للجدل الهيجلي (جدليا) ؟

٧ ـ لقد كان المؤلف واضحا في تحديد موضوعه ، لكنه لم يحدد هدفه . . لقد حدد موضوعه وهو الجدل الهيجلي ، وحدد ان

الجدل والمنطق واحد . . لكنه لم يحدد هدفه الذي يترتب على هذا التوحيد . . ما الذي يمكن ان يستفيده الفكر الانساني عامة والعربي خاصة في العصر الراهن من هذا التوحيد ؟ بمعنى آخر ما هي المشكلة التي يعاني منها المؤلف والتي يفترض انها كانت بطانة هذا البحث الذي كتب من اجلها غير الجهد الاكاديمي العميق المبذول ؟

٨ ـ اما كان الاوفق بدل تخصيص فصل للجدل الماركسي طرح القضية الهامة التي اوردها جان فال في كتابه « درب الفيلسوف » من ان التناقض يلعب دورا عند هيجل اكبر من الدور الذي يلعبه عند ماركس ؟ هل المسألة هي ادراك التناقض في الوحدة ام ادراك الوحدة في التناقض ؟

٩ ـ ان الفكر وهو يفض نفسه في مجالات اخرى غير المنطق ، هل تتولد ساعتها قوانين جديدة للجدل ؟ الم يتحدث ماوتسي تونغ في كتابه « في التناقض » عن القوانين العامة والقوانين الخاصة للجدل ؟ وهل ستكون هناك علاقة (جدلية) بين قوانين الجدل العامة وقوانينه الخاصة ؟

١٠ ـ هناك مرور عابر على بعض المشكلات الهامة ـ والاصيلة في نفس الوقت ـ تلقي بتساؤل حول ضرورة طرحها بشكل اعمق وأوفر ، مثل قوله ان الانتقال من الوجود الى العدم توصلا للصيرورة لا يتم في الزمان ، فالصيرورة هي مجرد انتقال

منطقي . . ومثل هذه الفكرة الهامة والخطيرة معا والتي مصدرها « ميور » في كتابه « مدخل لهيجل » اما كانت تقتضي معالجة تشغل حيزا كبيرا من الرسالة ؟

١١ ـ المؤلف يقع في بعض التناقضات . . فهو ينفي الزمان عن هيجل ثم يعود ويثبته . . يقول ص ١٤٤ « الواقع ان فكرة الزمان ليس لها دور تقريبا في مذهب هيجل » . . ويقول ص ١٤٦ « مذهب هيجل هو مذهب تطوري ينظر الى الكون على انه في تطور مستمر » . . كيف يلغي المؤلف الزمن وهو القائل ص ١٥٩ : « المنهج الجدلي عبارة عن منطق جديد هو منطق الحركة والتغير والتطور في مقابل المنطق الارسطي القديم الذي كان يعبر عن السكون والاستقرار والماهيات الثابتة » ؟ (ص ١٥٩) وهذا متناقض مع ما اورده ص ٣٩٠ : « يمكن ان نشير اخيرا الى ان هيجل اسقط من حسابه عنصر الزمان وهو يحلل سير المقولات » ان المذاهب الفلسفية لا تعمل في فراغ وانما هي تظهر في ازمنة معينة وترتبط بالحضارة التي نشأت فيها » ؟ اما كان الامر يقتضي منه ان يضع تساؤلا حول التفسير المثالي الذي اعتنقه للجدل الهيجلي ؟

١٢ ـ الا تقتضي بعض عبارات هيجل تمعنا اكثر في قراءتها ؟ مثال ذلك جملة هيجل الواردة ص ٢٨ : « فأن طبيعة هذا المنهج يمكن ان تلتمس فيما سبق ان ذكرناه اما العرض المنظم لهذا المنهج فتلك هي المهمة الخاصة التي يضطلع بها المنطق ، بل هي المنطق

نفسه» . . ألا يفرق هيجل في هذا النص من كتابه (ظاهريات العقل الكلي) بين (طبيعة) المنهج التي أوردها في الكتاب و (العرض) الذي أورده في المنطق؟ .

١٣ ـ الا تلوي الفكرة المسبقة احيانا عنق النصوص ؟ فمثلا لقد اورد هذا النص لهيجل من كتابه « محاضرات تاريخ الفلسفة » : « فكل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية ، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال ، وانما تجدها عناصر ايجابية في كل واحد . . . وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة » (ص ٥٠) اما النص الكامل للعبارة عندهيجل فيجري على هذا النحو : « ان كل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية . ومن ثم فلم تمح فلسفة منها ، لكنها كلها محتواة بشكل ايجابي كعناصر في كل واحد . لكننا يجب ان نميز بين المبدأ الخاص لهذه الفلسفات كشيء خاص ، وتحقق هذا المبدأ خلال البوصلة الكلية للعالم . انه يجري استبقاء المبادىء ، وأشد الفلسفات حداثة هي نتيجة كل الفلسفات السابقة ، ومن ثم فلا توجد فلسفة تم دحضها . ان ما تم دحضه ليس هو مبدأ هذه الفلسفة ، بل مجرد ان هذا المبدأ يجب اعتباره نهائيا ومطلقا بالطبع » (محاضرات تاريخ الفلسفة : الجزء الاول ص ٣٧) .

بل اذ لوى هذه العبارات يلقي بظلال شكية حول بعض الاقوال مثال ذلك المبالغة التي نجدها وهو يرسم تمجيد أنجلز لهيجل . .حتى لقد اورد من كتاب « دحض دورنغ » انه سمى

قانون نفي النفي ، قانون نفي النفي الهيجلي وهو تعبير ليس واردا في ص ١٨٧ من كتاب أنجلز كما اشار . .

١٤ ـ من الملاحظات الهامة التي يوردها المؤلف ان السير الهيجلي ليس ثلاثيا دائما من الموضوع الى النقيض الى المركب بل احيانا ما يكون ثنائيا ، وهذه القضية الهامة الا تحتاج الى معالجة لتبين اسباب ذلك عند هيجل؟ .

ان هذه التساؤلات وهي ترتفع داخلنا انما يرتفع معها ايضا مدى الجهد الضخم الذي بذله المؤلف للتغلب على كل هذه المشكلات فهما اولا ، وسيطرة عليها ثانيا ، وعرضا لها بمصطلح واضح ولغة جلية . . واذا كان هناك بعض الخطأ في الامثلة التي يضربها لشرح التناقض والحد والسلب بحيث يبدو السلب خارجيا من خلال المثل الذي يضربه فيكفي انه في الشرح النظري يدرك تماما ان التناقض باطني وانه حركة الاشياء من داخلها . . واذا كان يضرب مثلا لتوضيح المركب بقوله ان ١ × ـ ١ = ١ وصحتها ١ × ـ ١ = ـ ١ فإنه في الشرح النظري يتبدى عمق فهمه واستيعابه ، ومحاولة للتغلب على عدد كبير من الصعوبات التي نتيقن انها محاولة ستزداد عمقا وأصالة واستشرافا اعمق للفكر والحياة مع تقدمه العلمي القادم .

سوف يخرج هيجل من بين القوسين ١٩٧١

. ينادي العقل فلا يستجيب له سوى خلصائه . أصفى اصفيائه .. محبوه من محبي الحكمة .. فيبدو انهم الوحيدون في عصرنا الراهن الذين ما زالوا يعتبرونه شمسا هادية ، وحتى فلاسفة الوجودية ، اذا ما هاجم بعضهم العقل ، فانهم يلجأون الى العقل نفسه يهاجمونه به .. العقل هو حب الفلاسفة وأملهم .. بيتهم وأفقهم .. وطنهم وعالمهم .. هواؤهم الذي بغيره يموتون . وسط هستريا الحس والحدس واللامعقول والعبث ينادي العقل طالبا الحماية ، فسرعان ما يلبيه حواريوه ربيبو الحكمة .. بل قبل ان ينادي يلبون ..

وها هو صوت من أصوات الحكمة العاقلة يلبي النداء.. زكريا إبراهيم صوت من أخلص الأصوات التي ترى في الفلسفة حارساً للحقيقة يرتفع بالحديث عن هيجل قمة الفكر العقلاني، وهو يعرف مقدار الصعوبة التي يشق طريقه وسطها وهو يكتب الجزء الأول من «هيجل أو المثالية المطلقة» (مكتبة مصر ـ ١٩٧١) ويدرك أن مشروعه مخاطرة كبرى قد يعتورها النقص، ولكنه يهتدي بهجيل القائل «إن أصغر عمل متحقق هو أكبر قيمة من أجمل فكرة لم تستطع

أن تتجاوز دائـرة الإمـكان فبقيت مجـرد مشروع» (ص ١٠) وبهـذه اللقطة الوجودية يشرع في دراسة فيلسوف الفلاسفة مؤمناً بأن «العمل الناقص أهون شراً من الإمتناع تماماً عن أي عمل!» (ص ١١).

فاذا ما خرج لنا زكريا ابـراهيم بكتـاب جديد عن الفيلسوف الألماني هيجل فيجب علينا أن نفرح . لقد أشرق عهد جديد لتنـاول الفلاسفـة العقليين الخلص لا الفلاسفـة العقليين الممتزجـين بالحـدس . . كما وضعـت طوبـة في سد ينبـى ليقـاوم التهريج . . وتأسس للعمق درب يكون قدوة للآخرين كي يشقوا لهم دروبا على غراره . . ويزداد فرحنا أكثر أن المؤلف قرأ هيجل في ضوء غير الضوء الهيجلي نفسه فدخل مع المفكر الألماني في حوار الأمر الذي يثرينا نحن المفتقدين منذ زمن طويل الى لغة المتحاورين . .

واذا كان الدكتـور زكريا ابـراهيم قد حدد في كتابـه المنهـج الجدلي عند هيجل على أنه « ليس . . سوى الشعور بالشكل الذي تتخذه الحركة البـاطنية لمضمونـه » (ص ١٤٢) . . واذا كان قد أقـدم عـلى هذا الكتـاب ف « لـم نستطـع أن نكتبـه الا بروح هيجلية . . ولسنا نعني بذلك أننا قد اقتصرنا في هذه الدراسة على متابعة هيجل حذو النعل بالنعل ، بل نحن نعني أننا سايرنا في بحثنا طبيعة المنهج الجـدلي فكنـا (جـدليين) في دراسـة صاحـب أكبـر (فلسفـة جدلية) » (ص ١١) . واذا كان المؤلف يرى أن « للديالكتيك فعالية فلسفية تتمثل في القدرة على تمييز العرضي من

الجوهري (أو الضروري) والانتقال باستمرار من الظاهري الى الباطني ، والتصاعد دائما من الأدنى الى الأعلى » (ص ١٥٩) ، أفلا يتوجب علينا أن نتمثل هذه التعاليم ونحن نتناول الكتاب عرضا وتقييما حتى نكون أمناء لهيجل ومؤلفه ؟ ألا يحق لنا أن نسير مع الكتاب لا حذو النعل بالنعل بل نسقطمنه بعض التفريعات الثانوية فنكشف الجوهري فيه ، وننتقل مما هو ظاهري الى ما هو باطني ونصاعد من الأدنى الى الأعلى؟ وألا يحق لنا أن نتبين جدلية المؤلف في تناوله لفيلسوف الجدل ؟ وبهذا ألا تكون مهمتنا قاصرة فحسب على كشف (الشكل) الذي تتخذه الحركة الباطنية لمضمون الكتاب تمشيا مع تعريف المؤلف نفسه للجدل الهيجلي ؟

يلخص المؤلف مفاتيح الفكر الهيجلي في عبارة واحدة : « ان الحقيقة ـ عند هيجل ـ هي (الكل) والفلسفة ـ في رأيه ـ لا بد من أن تتمثل على شكل (نسق) علمي ، والحقيقة الكلية ـ أو الوجود الواقعي ـ صيرورة ، وليست الصيرورة هنا سوى عملية (التناقض) مع ما يقترن بها من (سلب) ، والروح نفسها (تاريخ) وأخيرا المطلق (ذات) لا مجرد (موضوع) . (ص ٢٤) . . وكل هذا من أجل ماذا ؟. من المؤكد أن هذه الفلسفة ستظل مجرد محاولة لصياغة الوجود بأسره على صورة نسق عقلي متكامل . ولا غرو ، فقد أخذ هيجل على عاتقه أن يضع كل شيء في موضعه « داخل ذلك (الكل) المتسق الذي تجمع بين

عناصره وحدة عضوية ديناميكية » (ص ١٩) وللفيلسوف مهمة عند هيجل يراها المؤلف في أنه « لم تعد المهمة الكبرى التي تقع على عاتق الفيلسوف هي العمل على تغيير العالم أو تعديله ، بل العمل على فهمه والتكيف معه ! » (ص ٢٤) . التكيف مع العالم لا تغييره ! لكن المؤلف يقول : « وسنرى فيما بعد أن القول بحلول (اللامتناهي)في (المتناهي) انما يمثل فكرة هامة من الأفكار الهيجلية الأساسية » (ص ٦٠) ويعرف المؤلف اللامتناهي عند هيجل بقوله : « اللامتناهي ـ عنده ـ باطن في صميم المتناهي ، فهو لا يزيد عن كونه تلك الحركة التي بمقتضاها يعلو المتناهي على ذاته » (ص ٢٠٤) فلماذا اذن يعلو المتناهي عن ذاته ان كان الهدف هو التكيف مع العالم ؟

ينشأ هيجل في كنف الدين ، وفي الوقت الذي كان يتناول فيه في بدء حياته المشكلات الدينية ، كان يتناول أيضا المشكلات السياسية . . فما هي العلاقة بين الاثنين ؟ خاصة وأن المؤلف يفسر جدل هيجل على أنه « منطق علاقة كما هو في الوقت نفسه منطق حياة » ؟ (ص ١٦٧) يقول المؤلف : « ولو أننا القينا الآن نظرة عامة على تطور هيجل الروحي حتى نهاية عام ١٨٠٠ لوجدنا أن اهتمام هيجل بالمشكلة الدينية لم يكن في الحقيقة مجرد اهتمام لاهوتي يدور حول (مشكلة الخلاص) . . وانما كان اهتماما ميتافيزيقيا يدور حول تحديد علاقة المتناهي باللامتناهي » (ص ٦٣) . .

اذن فان هيجل يبدأ ثوريا لكن مع عام ١٧٩٣ (ويلاحظ أن هيجل كان عمره آنذاك ٢٣ عاما فقط) « وجد نفسه مضطرا الى مراجعة نفسه ومعاودة النظر في تحمسه للثورة الفرنسية مما جعله ينتقل من فيلسوف ثوري هدام إلى فيلسوف مصالح محافظ» (ص ٣٤). وعن حقبة ١٨٠٠ ينقل المؤلف عن «نيل» قوله : «إن هيجل يرى انه اذا أراد الفيلسوف لنفسه الا يقع (في الخطأ) فانه عليه أولا وقبل كل شيء أن يتقبل العالم الحاضر ، لا لكي يبرر الوضع القائم ، وانما لكي يحيل اللحظة المتناهية الى مجلى من مجالي الحقيقة اللامتناهية » (ص ٦٤) .. وهكذا يصبح هيجل ثائراً مرة أخرى ويظل ثائراً في حقبة كتاب«ظاهريات العقل الكلي» الذي ألفه عام١٨٠٦ لكنه ينقلب على ثوريته في عام ١٨١٧ (عام نشر موسوعة العلوم الفلسفية) ، فينقل المؤلف عن برييه قوله : « ربما كانت النزعة الأساسية التي تغلب على كل تفكير هيجل ـ في هذه الموسوعة ـ انما هي نزعة (التصالح) التي تريد أن تقضي على شعور النفس بالقلق في عالم الأشياء » (ص ٨٩) غير أن المؤلف يورد عبارة من المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها هيجل عام ١٨١٨ مع تعيينه في جامعة برلين يقول فيها : « ان الشجاعة في الحق ، والايمان بقدرة العقل لهما الشرطان الضروريان لقيام الفلسفة ، ولما كان الانسان في صميمه روحا (أو عقلا) فان في وسعه بل ومن حقه أن يعد نفسه أهلا لأسمى ما في الوجود . ولكن

مهما فعل الانسـان فانـه لن يستـطيع أن يكون فكرة صحيحـة عما ينطوي عليه عقله من عظمة وقدرة . ومع ذلك فانه اذا آمن بسمو عقلـه فلن يستـطيع شيء أن يقف في وجـه هذا الايمـان » (٨٩ - ٩٠) .

في عام ١٧٩١ يخرج هيجل مع شلنج ليزرع شجرة الحـرية « وقد كانت ألمانيا - في ذلك الوقت - ضحية للفساد السياسي وسوء الادارة ، والانقسامات الداخلية ، فكان من الطبيعي لمفكر وطني مثل هيجل أن يشغل نفسه بالتفكير في حل ناجح لمشكلـة بلاده » (ص ٣٨) . وفي الحقبـة من ١٧٩٤ الى ١٧٩٩ اهتـم هيجـل بالحاضر لا لكي يبرره ، غير أن المؤلف يقول بعـد هذا مبـاشرة : « والمتأمل في الأحداث السياسية التي عاصرها هيجل ابان هذه الفترة قد يجد مبررا لذلك الميل الواضح لديه نحو العمل على التوفيق بين المتناهي واللامتناهي . وآية ذلك أن هيجل قد شاهد في الفترة من سنة ١٧٩٤ الى سنة ١٧٩٩ استقرارا للنظام البورجوازي في فرنسا ، فلم يلبث أن أدرك ضرورة التصالح مع الواقع ، بدلا من التمرد على الأوضاع الراهنة » (ص ٦٥) .

واذا كان المؤلف يقول « لـم يكن هيجل فيلسوفا انعـزاليا أو مجرد أستاذ جامعي منطو على نفسه ، وانما كان ايضا رجلا اجتماعيا يهتم بأحداث السياسة وأخبار المجتمع ، فضلا عن أنه كان انسانا رقيقا مرهف الحساسية مولعا بالفن » (ص ٣٥) فاننا نجده يرجع

مصادر فلسفة هيجل لكانت وفيشته وشلنج فقط . . وألم تكن لصداقته مع الشاعر هولدرلين أثر عليه ؟ وألم يورد المؤلف بعض اقتباسات هيجل من كتابات ديدرو الروائية لا الفلسفية ؟ ألم يتأثر ببعض أبطال جوته في انتاجه الدرامي على نحو ما أورد المؤلف نفسه ؟ ألم يكتب هو الشعر أيضا ؟

وفجأة ينقطع الحديث المفروض أن يكون موصولا بين هيجل الشاب وهيجل صاحب كتاب «ظاهريات العقل الكلي» بعرض للمنهج الجدلي . وزكريا إبراهيم يرى أن جوهر الديالكتيك عند هيجل هو ادراك الوحدة في التناقض « ولا غرو فقد تصور هيجل الديالكتيك على غرار هيرقليطس فجعل منه عملية توفيق الأضداد في الفكر والأشياء على السواء » (ص ١٣٩) وأكد القول بعد هذا : « الديالكتيك انما يعني النفاذ الى (الوحدة) الكامنة فيما وراء التعدد » (ص ١٤٣) (ولنلاحظ أن المؤلف قد وضع خطا تحت الوحدة) . . ثم راح يؤكد الأمر هكذا : « الديالكتيك عند هيجل ليس الا مجرد تعبير عن وحدة الأضداد » (ص ١٥٥) . . ولكن عندما نصل الى ص٤٠٣ نجده يقول : « وهيجل يبرز لنا أهمية (السلب) فقرر أن التعبير عن الذات المطلقة لا يتم الا من خلال ذلك السلب ، بمعنى أنه ليس مجرد (نعم) مطلقة ، بل هو (لا) تواجه بها (لا) أخرى ، وبذلك نتجاوز مرحلة السلب الضرورية » ويدعم هذا الرأي بعد هذا نقلا عن هيبوليت : « واذا

كان قد سبق لهيجل ـ في بعض مؤلفاته الفلسفية المبكرة ـ أن قال ان المطلق هو (وحدة الهوية واللاهوية « أو الاختلاف»)، فاننا سنجده الآن يؤكد مرة أخرى أن (الروح) « أو المطلق » ليس مجرد (هوية) فحسب ، بل هو أيضا (تناقض) ، أو هو الأصح (هوية الهوية والتناقض)» (ص ٤٥٣).

واذا كان المؤلف يقول : « (الشك) هو لباب خبرة (الجدل) » (ص ٢٣٤) ويقول نقلا عن هرتمان : « ان الديالكتيك هو هذا التقدم المضطرد للمعرفة البشرية حين تعمد الى تصحيح أخطائها يوما بعد يوم ، ملقية أضواء جديدة ـ بفعل هذا التصحيح نفسه ـ لا على الأشياء وحدها بل على ذاتها أيضا » (ص ١٤٦) فانه يعود فيعتبر الجدل مجرد وصف : « نحن نوافق كوجيف على أن ديالكتيك هيجل قد اتخذ طابعا وصفيا باعتباره تعبيرا عن (الخبرة) التي يحصلها الوعي في ذاته وعن موضوعه (ص ١٧٠) الجدل هنا وصف آلي مع أنه كان في ص ١٦٠ «تعبيرا عن النشاط الابداعي للعقل البشري في سعيه نحو ملاحقة حركة الأشياء».. الجدل جوهره الشك، ونقلاً عن جارودي: ««واضح من هذا الطابع المميز للشك عند هيجل أن ثمة غائية تكمن وراء الجدل الهيجلي بأسره ما دام كل مضمون هو بمثابة سلب أو نفي للكل الأصلي أو اللامتناهي الكلي. وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول أن (الكل) هو الدعامة التي يستند إليها السلب أو هو الركيزة التي يقوم عليها

الواقع. وهذا التصور المثالي للكل بوصفه باطناً في كل لحظة من لحظات التطور إنما هو سمة أساسية من سمات الفكر الهيجلي» (ص ١٨٧). إذن فليس الجدل إدراكاً للوحدة في التناقض وإلا لما أمكن أن يقول المؤلف ص ٢٣٩ : «الحق أن ما يسميه هيجل باسم (شقاء الوعي) إنما هو (التناقض) نفسه باعتباره روح (الجدل)»؟.

غير أن الديالكتيك ليس سوى انعكاس للواقع : « ان ديناميكية التصور عند هيجل انما هي صدى لديناميكية الواقع ، أو بالأحرى ان الفكر الديالكتيكي انما هو صورة لديالكتيك الأشياء » (ص ١٤٦) ويؤكد المؤلف أن (الديالكتيك عنده (هيجل) قد كان دائما أبدا قانونا لتطور الوجود وحركة الفكر في آن واحد » (ص ١٤٧) ولكن في ص ١٦٤ نجد أن « الديالكتيك عند هيجل انما هو عبارة عن العقل الأزلي حين يحقق ذاته في الفكر البشري وفي التاريخ بل وفي الطبيعة أيضا ويصبح الجدل مجرد تعشيق وتشبيك المتناهي في اللامتناهي : « الجدل الهيجلي بأسره هو مجرد محاولة لتجاوز هذا الفصل الذي لا مبرر له بين الماهية اللامتناهية من جهة والوجود المتناهي من جهة أخرى » (ص ٣٧٣) .

فماذا يحدث اذا استخدمت الجدل بهذا المفهوم أو بمعنى أدق بهذه المفاهيم العديدة وطبقته في دراسة المعرفة مثلا ؟ ما هي الصورة

التي ستتكون لدينا عن جدل المعرفة عند هيجل ؟ نقلا عن جان فال « يبدو الوعي لنفسه ـ بشكل مباشر ـ وكأنه الوجه الآخر المضاد لذلك الوجه الذي تحدد على نحوه ! » هذا (الانقلاب) الذي يخضع له الوعي ثم ذلك (الجهد) الذي يبذله في سبيل تكميل ذاته في صميم هذا (الانقلاب) نفسه انما يمثلان لباب (العملية الديالكتيكية) التي ينطوي عليها كتاب (الظاهريات) (ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧) . بوضوح شديد يعرض المؤلف رحلة المعرفة الواردة في كتاب « فينومينولوجيا الروح » وهي رحلة تسير في مسارين : مسار ترقي النفس من الحس الى الوعي بالذات ومسار ترقي البشرية من العبودية الى الحرية . . والمؤلف ينفي عن هيجل فهمه للحرية في اطار وجودي : « حقا ان كوجيف قد تأثر بدراسته الطويلة لكتاب هيجل(ظاهريات العقل الكلي)فكان أميل إلى تفسير كل ديالكتيك هيجل في ضوء نظرية (الحرية) عنده باعتبارها (سلبا) ولكن من المؤكد أن هذه النظرية لا تمثل سوى لحظة من لحظات التفكير الهيجلي ، دون أن يكون لها هذا الطابع الحاسم الذي جعل كوجيف يعتبر هيجل (وجوديا) قبل الأوان » (ص ١٧١) . . ولكننا نجد المسحة الوجودية نقلا عن هيبوليت في قول المؤلف : « ان (الوجود) الذي تملكه (الحياة) لا يمكن أن يكون هو وجود (الجوهر) الثابت المستقر في ذاته ، بل هو وجود (الذات) التي لا تكف عن الحركة والاغتراب والقلق . . الخ .

ومن هنا فقد لا نجانب الصواب اذا قلنا ان الحياة عند هيجل هي تلك الحركة التي ترد (الآخر) الى ذاتها ، لكي لا تلبث أن تهتدي الى ذاتها في ذلك (الآخر) . . وليست هذه الحركة سوى مجرد تعبير عما في الوجود نفسه من اختلاف وتعارض وتناقض ، وكان هيجل قد شاء أن يتابع الصوفي الألماني يعقوب بوهمه في محاولته ادراك (لا) في الـ (نعم) وادراك الـ (نعم) في الـ (لا) » (ص ٢٠٨) . . الوعي يتحرك من الاحساس الى الادراك الحسي الى الوعي بالذات ، والوعي بالذات هو ادراك الكل واستشعاره» . «وإذا كان(الوعي بالذات) هو في صميمه حركة يتجاوز بمقتضاها (المتناهي) ذاته آملا من وراء ذلك ألا يبقى على ما هو عليه ، وكأن (اللامتناهي) هو مجرد (قلق) يعتور (المتناهي) فيدفع به الى العلو على ذاته!» ص ٢١١) . . غير أن الوعي بالذات لا يتم الا من خلال العمل . . وعن هيبوليت « العمل هو الواسطة التي يتم من خلالها الوعي الفردي بلوغ مستوى الحقيقة الكلية أو الجوهر الروحي الشامل » (ص ٣٠٢) وعن جارودي يقول المؤلف متسائلا : « فهل يكون معنى هذا أن هيجل لم يرد في خاتمة المطاف سوى أن يقرر مع جوته أنه (في البدء كان الفعل) ؟ . هذا ما يرد عليه بعض النقاد بالايجاب ولكن على شرط أن نفهم أن (الفعل) هنا ليس هو الفعل بصفة عامة ، أو الفعل المجرد ، الذي هو في الحقيقة مجرد فكرة الفعل . . بل هو الفعل المعين المحدد الذي يقوم به

الفرد حين يشارك (من خلال نشاطه الواقعي) في تطوير (الكلي) أو العمل على ترقيته » (ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨) . . اذن فسعي (الأنا) هي ان تصبح (نحن) مغتنية ومستشعرة بالكل ، بالتاريخ ، بالبشرية ، باللامتناهي . . و « سنرى في خاتمة دراستنا لجدل الظاهريات كيف أن كلمة الروح (في هذا الكتاب) لم تكن تعني سوى خبرة (الروح الموضوعي) حين يستحيل الى (روح مطلق) . واذا كنا قد رأينا في البداية أن الروح هو (المباشر) الذي يوجد في ذاته ولذاته ، فسنرى في النهاية أن الروح سيصبح هو (علم الذات بالذات) ، أعني « الحقيقة الحية التي تعرف ذاتها بذاتها لأنها قد أصبحت حقيقة ويقينا في آن واحد » (ص ٣٠٥) . . فأي شيء تستشعره الذات في التاريخ ؟ انها تستشعر أن دراما التاريخ كلها ليست سوى علاقة بين السيد والعبد . . فـ « ليس في وسعنا أن نتحدث عن الانسان بصفة عامة ، بل لا بد من أن نتحدث دائما عن سيد وعبد ، ما دامت الحقبة البشرية ـ فيما يرى هيجل ـ لا بد من أن تنطوي بالضرورة على عنصر سيادة وعنصر عبودية ، أو موجودات مستقلة وأخرى مفتقرة . وهيجل يمضي الى حد أبعد من ذلك فيقرر أن التاريخ البشري بأسره هو تاريخ التفاعل الذي يتم بين السيادة والعبودية ، وكأن الجدل التاريخي كله ليس الا مجرد جدل السيد والعبد » (نقلا عن كوجيف) (ص ٢١١) . . والانسان يستعين بالعقل لكي

يتحرر ويخرج من الحيوانية الى الانسانية لتحقيق الوحدة الكامنة خلف الاختلاف » وواضح من هذا التصور الهيجلي لمفهوم (العقل) أننا هنا بازاء نزعة مثالية ترى في الوظيفة العقلية مجرد أداة للكشف عن الوحدة الكامنة وراء الاختلاف » (ص ٢٥١) فكيف تكون نزعة مثالية والمؤلف يقول « لا بد للعقل ـ في نظر هيجل ـ من أن يثري ذاته بكل ما في الطبيعة والتاريخ من مضامين حتى يصل الى درجة الوعي الحقيقي بطابعه الكلي (أو الاجتماعي) لا الجزئي (أو الفردي) » ؟ (ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩) . فكيف اذن ينتهي المؤلف وقد انتقلت الروح من الروح الذاتية الى الروح الموضوعية الى الروح المطلقة ـ كيف ينتهي مع هيبوليت : « ونحن نعرف كيف أن كل مقصد الفلسفة الهيجلية انما ينحصر .. في الوصول الى ادراك الحقيقة باعتبارها يقينا ذاتيا » (ص ٤٢٠) مع أن المؤلف يقول قبل هذا : « والواقع أنه حينما يتسنى للارادة الفردية أن تتسامى بذاتها الى مستوى الارادة العامة ، فانها تصبح عندئذ ارادة (مواطن) لا ارادة (انسان خاص) » ؟ (ص ٣٦١) .

فما الذي يا ترى قد فعله المؤلف بهيجل ؟ .. ألم يقل في البدء : « سنحاول أن ننصت الى صوت هيجل نفسه واثقين أنه أقدر من هؤلاء جميعا على التعبير عن نفسه ! » (ص ١٤) ؟ فكيف تبرز صورة هيجل على أنه المثالي المادي الوجودي الماركسي الطوباوي الواقعي المتدين الملحد الفرداني الأنثروبولوجي ؟ هل

حدثت هذه (الخلطة) (بالرغم من) المؤلف أم (بارادة) المؤلف ؟ وهل في هذه (الخلطة) ان كانت متعمدة تبدو أصالة المخاطرة التي يقوم بها ؟ .

اننا بالمونتاج السابق الذي صنعناه من كتاب الدكتور زكريا ابراهيم انما نستهدف أن يكون مونتاجا جدليا يستبعد العرضي ليستكنه الجوهري باحثا عن (الشكل) الذي هو روح مضمون الكتاب . . فكيف جاءت النتيجة ؟ لقد تكونت لنا صورة لهيجل حقا لكنها صورة فينومينولوجية . . ان ما قام به الدكتور زكريا انما هو ـ ما يمكن أن نسميه ـ قراءة فينومينولوجية لهيجل . . لقد وضع المؤلف هيجل الانسان ، الكل ، بين قوسين وتوقف عن اصدار الحكم عليه ، ثم أخذ يشرحه شرائح : هيجل الجدلي ، هيجل الفيلسوف ، هيجل صاحب نظرية المعرفة ، هيجل عالم الجمال ، هيجل فيلسوف التاريخ الخ (على نحو ما سيستكمل الأمر في الجزء الثاني) . . وراح يقرأ المؤلفات الهيجلية في ضوء الفلسفة الفينومينولوجية ، فاستحال الجدل الى خبرة على نحو ما قال نقلا عن هرتمان : « ليس الديالكتيك سوى تلك الحركة المختبرة (أو المعاشة) التي يقوم بها الوعي في سعيه المستمر نحو التقدم » (ص ١٤٤) وما دام الجدل خبرة فيمكن أن يكون مستمدا من الذات ويمكن أن يكون ادراك الوحدة في التناقض ويمكن أن يكون ادراك التناقض في الوحدة . . لقد قام المؤلف باحالة متبادلة بينه وبين

النصوص الهيجلية وقام بوصف ، وصف انفعالي ، فتفتت الكل الذي هو هيجل وأصبح أجزاء فيكون هناك أحيانا تفسير ذاتي لعلاقة الأخ بالأخت من خلال علاقة هيجل نفسه بأخته ويكون هناك تفسير اجتماعي لعلاقة اليد بالفكر ، ويكون هناك تفسير وجودي من حيث اغتراب الذات واستعادتها وقلقها وغربتها . يمكن أن تنفي الصبغة الدينية مرة ويمكن أن تثبت مرة أخرى . . يسلخ هيجل عن التاريخ حينا ويكون مغمورا حتى النخاع في مجرى التاريخ أحيانا كثيرة . . تصبح المعرفة يقينا ذاتيا تارة ، وتكون ذات طابع بيداجوجي تارة أخرى . . يكون « تعدد المذاهب الفلسفية على مر التاريخ ليس الا مجرد تعبير عن الترقي التدريجي او التطور المستمر للحقيقة » (ص ١٣٩) وتصطف في الوقت نفسه في خط واحد قائمة من الشراح متنافرة ولكنها منظومة بقوة آسرة ساحرة على يد الفينومينولوجيا وهي قائمة تضم هرتمان ودونت وجارودي وهيبوليت وكوجيف . . والنتيجة ؟ . . لا تكون لدينا فحسب قراءة فينومينولوجية لهيجل ، بل يكون لدينا أيضا هيجل فينومينولوجي . والا فما معنى هذا التكون التصاعدي لصورة هيجل على هذا النحو والتي ترتسم خلف الكلمات بشكل ضمني ثم تتضح في النهاية في تعبيرين فريدين دلالة على هذا التكون ؟ ففي صفحة ٤٤٥ يقول المؤلف : « وقد سبق لنا أن لاحظنا ـ خلال المراحل المتعاقبة للفينومينولوجيا ـ أن اليقين الذاتي لم يمكن يملك التعادل مع الحقيقة

الموضوعية . وقد كان هذا (التناقض) نفسه بمثابة المحرك الأصلي للديالكتيك الفينومينولوجي» وقال في صفحة ٤٤٦ : «وهكذا جاءت مثالية هيجل المطلقة. . مثالية روحية قد ترسخت دعائمها في أعماق الوجود. وهذا ما حدا ببعض الشراح إلى القول بأن الفينومينولوجيا بأسرها ليست إلا (خبرة ديالكتية) واحدة نتحقق فيها عن طريق التجربة من صحة (الدليل الانطولوجي)». ديالكتيك فينومينولوجي وخبرة ديالكتية. . !! بين هذين القوسين يوضع هيجل. . لا نعرف بالضبط مراحل ثوريته وكيف يكون ثوريا عندما تشتريه الدولة ورجعياً عندما لا يكون عليه ضغط؟! لا نعرف بالضبط كيف تجتمع السياسة والدين في نفس واحدة. . لا نعرف بالضبط متى كان متصالحاً؟ كل ما نعرفه بالضبط أننا لا نعرف ذلك (الكل) الذي كان هو هيجل والذي كان يسعى إليه دوماً لأن الكل ـ كما قال المؤلف نفسه ـ هو الحقيقة. . كل ما نعرفه بالضبط أن فيلسوف التاريخ لا يجد في الكتاب تاريخه.

ولا شك أن ثراء الحوار بين المؤلف وهيجل ، بين فينومينولوجيا المؤلف وهيجل الفينومينولوجي أرض خصبة لاثراء فكر القراء . . ويمكننا أن نقول مع المؤلف نفسه : « وقد يكون فعل التحصيل أو الكسب ـ بالنسبة الى الوعي ـ أكثر أهمية مما يتم كسبه أو تحصيله » (ص ٤٥٧) . . وقد يكون الكتاب بما فيه من ثراء

وعطاء وبراعة مزج بين المتناقضات لرسم صورة شعورية عن هيجل دافعا لاخراج هيجل من سجن القوسين لرسم صورة جديدة له ، وذلك بعد أن اغترب داخل القوسين وغرق جدله الاحتمالي في عبارات ذات شكل قطعي تمتد في تكرار من لا شك الى لا غرو . وبما نعرفه عن تمردية هيجل التي لمح المؤلف نفسه بعض سماتها قد يخرج هيجل من القوسين ليملي على أحدنا ذات يوم فلسفته في اطار هيجلي لا باطار غيره من المذاهب وفي شكل جدلي وهي تتكون والا خانت التاريخ الذي هو لحمها مطبقين على هيجل الانسان المثقف تعريفه هو للثقافة على النحو الذي أورده المؤلف نفسه له : « ليس معنى (الثقافة) عند هيجل أن ينمي الفرد مواهبه وقدراته على نحو متسق متكامل ، لكي يحقق لشخصيته ضربا من النضج العضوي ، بل ان معنى (الثقافة) عنده أن يعارض الفرد ذاته ، وأن ينفصل عن نفسه لكي لا يلبث أن يهتدي الى ذاته من خلال عملية التمزق أو الانفصال نفسها ! ومعنى هذا أن السمة الأساسية التي تميز مفهوم (الثقافة) عند هيجل هي سمة (التمزق) و (الوساطة) ؟ وهو ما حدا ببعض الشراح الى اقامة تفرقة حادة بين التربية الهيجلية من جهة ، وكل من التربية الانسانية الكلاسيكية والتربية العقلية التنويرية من جهة أخرى » (ص ٣٣٩) . . وقد يكون أحدنا هذا زكريا إبراهيم نفسه الذي يستعد لاصدار الجزء الثاني عن هيجل خاصة وأنه قد ذكر ص ٤٦٣ أي قبل خاتمة الكتاب بثلاث

صفحات فقط : « الواقع أن (الفينومينولوجيا) ليست مجرد (نزعة ظاهرية) أو مجرد وصف للخبرة المتناهية بل هي تشتمل أيضا على فلسفة نظرية تتجاوز نطاق (نظرية المعرفة) . . غير أننا قد نرى هيجل - قبل أن يقوم بعملية الإملاء - ليقدم الشكر لزكريا ابراهيم بكتابة هذا عنه الذي تمشي مع نظرته هو القائلة بأن « أصغر عمل متحقق لهو أكبر قيمة من أجمل فكرة لم تستطع أن تتجاوز دائرة الامكان فبقيت مجرد مشروع » (ص ١٠) . بل بالفعل سوف نراه يقدم الشكر ولا غرو !

هيكل بين الشعب والتاريخ ١٩٧٤

يبـدو أن نازلي إسماعيل رئيس قسـم الفلسفـة بكلية الآداب بجامعة عين شمس تدافع في كتابها « الشعب والتـاريخ : هيجل » عن ربط الفلسفة بالفكر الجدلي ففي طول كتابهـا تقف في صف أصحاب الجدل المتطلعين الى التغيير وهـي تدافـع عن ربـط الفلسفة بالسياسة والفيلسوف بحركة التاريخ وهي تدرك أن « المفكر اليساري يجد نفسه ملتزما بأن يصنع التاريخ وان يعمل في الحاضر من أجل الانسـان والمجتمـع » (ص ٢٧٩) وهـي تدرك أن التفـكير المجرد تفكير أجوف وأنه لا قيمة له الاّ اذا ارتبط بالواقـع : « مهما كانت قوة النظريات الفكرية في الاقناع فإنها لا تسـاوي شيئا بجانب الواقع نفسه » (ص ٢٦) ولهذا فإنها ترى اليسار أو الفكر الجدلي بأوسع معانيه هو وحده الـذي يربـط الفـكر بالعمـل : « اذا كان اليمينيون لا يهتمون إلا بالآراء النظرية وحدهـا فإن اليسـاريين هم الذين يربطون الفكر بالعمل » (ص ٢٧٩) .

فإذا كان هذا هو موقف مؤلفة الكتاب بصفة عامة فكيف تحدد معنى الفلسفة ؟ وما هي علاقتها بأشكال الثقافة الأخرى ؟ وما رأيها في فلسفة التاريخ ؟

لقد حددت المؤلفة الفلسفة بأنها « أيا كانت صورها هي أولا

وقبلا أيديولوجية العصر بكل ما فيه من مقومات حضارية تشمل النواحي العلمية والثقافية والسياسية والاجتماعية » (ص ٦) وما معنى التفلسف ؟ « التفلسف حياة ، والحياة الانسانية تجد معناها الحقيقي في التفلسف » (ص ٥٦) .. ليست الفلسفة عند المؤلفة كما يشقشق المدرسيون مجرد الحكمة وليست هي كما يقول التصنيفيون دراسة للمقولات الفكرية معزولة عن الانسان والحياة والمجتمع : « ان حياة التفلسف لا ينبغي ان تبعد الفيلسوف عن الناس والمجتمع . فإذا انعزل الفيلسوف عن المجتمع فإنه يفقد خبرته بالقوانين في المدينة ويفقد أسلوب التخاطب مع الناس سواء في المناسبات العامة او الخاصة . وبعبارة أخرى إنه يفقد كل صلاته الانسانية » (ص ٦) وذلك لأن الفيلسوف باعتباره الانسان الحكيم « لا يبغي إلا خلاص نفسه وخلاص الآخرين » (ص ٦٠) ولا يكفي الفلسفة ـ عند المؤلفة ـ ان ترتبط بالواقع بشكل عام ضبابي ، بل يجب أن ترتبط ـ من هذا الواقع ـ بحركة الشعب وذلك أن « الفلسفة الحقيقية هي التي تصور الحياة في حركتها المتواصلة . وهذه الحركة يجب ان تكون نابعة من روح الشعوب ذاتها حتى لا يتستر الموت الحقيقي وراءها » (ص ١٩٣) ان الفلسفة عند المؤلفة لا يجب أن تترك الجماهير تواجه مصيرها دون سلاح فكري يؤازرها :

« ان الفلسفة يجب ان تترك الطريقة النظرية المجردة وتتجه نحو القضايا العلمية للجموع الشعبية » (ص ٢٢٣) وعندما يحدث

هذا أي « عندما تتصل الفلسفة بالواقع فإنها تؤثر فيه الى الحدّ الذي يجعل الأعداء يهاجمونها بشدة » (ص ٢٢٣) ولكن حذار ان ترتبط الفلسفة بالسياسة وحدها : « اننا مثل هيجل ندعـو الى ان تكون الثقافة في عصرنا وفي كل عصر الوجه المشرق للحضارة الانسانية أما الاهتمام بالجانب السياسي وحده فإنه يبعدنا عن المقومات الاساسية لحضارة الانسان في كل عصر من العصـور » (ص ١٩٧) بل ان مؤلفة الكتاب تسير خطوات كبرى في طريق اليسار فتجعل للفلسفة مهمة انسانية وتكون أحق من الدين في أداء هذه الرسالة . . فما هي هذه المهمة التي تضعها المؤلفة على كاهل الفلسفة ؟ « مهمة الفلسفة هي ان تقود المسيرة العقلية للعالم ولذلك فهي أحق من الـدين في توجيه الدولة في طريق العقل فحكمة الدين تتعلق بالعالم الآخر أما حكمة الفلسفة فهي تتعلق بالعالم الذي نعيش فيه » (ص ٢٢٣ - ٢٢٤) . . وهكذا تهتم المؤلفة بعالمنا الراهن ، بعالمنا المعاصر ، ان ننخرط فيه ونعيش مشكلاته وتحذرنا من ان نفعل صنيع برجسون : « ان فلسفة برجسون التي فتحت أبوابها للزمان قد أغلقت نوافذها في وجه المكان وتصبح الذات المفكرة عند برجسون ذاتا منغلقة على نفسها ، تحيا بوجدانها وشعورها كما كانت الذات عند ديكارت تحيا بفكرها . لكن لماذا هذا الاصرار في الفصل بين الزمـان والمكان ؟ بين الذات والعالم الخارجي ؟ وكيف يمكن أن تكون الـذات ذاتـا واعية ولا تعي مكانها في هذا العالم ؟ » (ص ٦) .

فبأي وسيلة تعي الذات هذا العالم ؟ الجواب عند المؤلفة : العقل والجدل . . وهذا سير آخر على طريق اليسار بالمعنى الواسع للكلمة أي بمعنى التقدم وهدم النزعة الوصفية . . فبالعقل يمكن أن يزداد مجد الانسان وبالجدل تكمن القدرة البشرية على فهم الواقع والتحكم في المصير وتوجه حركة التاريخ . . فبأي شيء يبدأ العقل ؟ إن « كل دعوة الى العقل لا بد وأن تبدأ بنقد الأسطورة والخيال » (ص ٢١) وهذا العقل عند المؤلفة ليس عقلا مفارقا بل هو بالمعنى الهيجلي « مباطن في الوجود التاريخي وهو يكتمل به » (ص ١٨٨) وهذا يذكرنا بقول ابن رشد ان العقل يتكون ، انه في دور التكوين. . وقد حددت المؤلفة هذا العقل بالمعنى الهيجلي : « ان العقل الكلي يتمثل في الروح القومي للشعوب ومن هنا يكون التاريخ تاريخا للقوميات الشعبية . وأصالة الشعب هي التي يجب إدراكها تجريبيا والاستدلال عليها تاريخيا » (ص ١٩٠) بل لقد جعلت المؤلفة التفكير العقلي لا الوجداني هو الضروري للروح المصري ليعي ذاته ومصيره : « ولكننا نعود الى هيجل لنعترف معه ان القلب وحده لم يعد اليوم كافيا للسير في ركب الحضارة الانسانية والروح المصري في حاجة الى الوعي الكامل والحس بوجوده » (ص ٢٦٧) .

فإذا كانت الفلسفة ارتباطا بحركة الواقع وبحثا عن هذه الحركة بالعقل والجدل فما مفهوم التاريخ المترتب على هذا ؟ ترى

مؤلفة الكتاب أن «التاريخ تسطره إرادة الانسان بصورة أو بأخرى» (ص ٢٢) ومهمة الفلسفة إدراك لتاريخ الحضارة الانسانية وحتى اذا كانت هذه الحضارة متجهة الى كارثة فان على فيلسوف التاريخ بالمعنى الهيجلي الذي تأخذ به المؤلفة ان يبحث عن العلل والأسباب : « يضع هيجل أصول فلسفته العقلية التي تفسر تاريخ الحضارة الانسانية . اذ لا يحق للانسان ان يقف اليوم ناعيا وباكيا أمام الأطلال ، إنما من الواجب عليه ان يبحث عن الأسباب التي أدت به الى هذا المصير » (ص ١٠٥) وهي تربط بين حركة التاريخ وحركة الروح ليعي ذاته : « نستطيع أن نقول ان التاريخ الكلي هو تمثل الروح في محاولة تحقيق أو تحصيل معرفته بذاته » (ص ١٨٦) ومعرفة التاريخ ليست معرفة بالماضي والحاضر وانما هي موجهة للمستقبل ولهذا تقول المؤلفة : « كان هيجل يقول . . (أن طائر منيرفا لا يصحو إلا عندما يسدل الليل ستاره) (تصدير فلسفة القانون) ومعنى ذلك أن الغرض من الفلسفة هو فهم الواقع وتسجيل ما حققه العقل في التاريخ . ولكن التاريخ ليس الماضي والحاضر ، إنه المستقبل أيضا ، مستقبل الانسانية الحرة . لذلك كان لا بد من نقل حركة الجدل من الحاضر الى المستقبل حتى يكون الجدل أداة للعمل السياسي » (ص ٢٨٤)

وهكذا يتناسج عند المؤلفة : الفلسفة والتاريخ والعقل والجدل لتأسيس الانسان وتمجيد الشعب خلال رحلة قصيرة للسيطرة

على مقدراته وهي بهذا لا ترفع شعارات جوفاء لليسار بل هي تساهم في تأسيس اتجاه اليسار بالتعميق الفكري والترابط النظري .

وترتب على هذه النظرة ان أخذت المؤلفة بمفكرين متعاكسين : مفكر يعزل التاريخ عن الشعب هو أفلاطون ومفكر يربط التاريخ بالشعب هو هيجل . . وأعادت في ضوء هذه النظرة فلسفة كل منهما تفسيرا يتفق مع إتجاهها العام . . ان الفيلسوف أولا هو عندها الذي لا بد أن تصبح أيديه « الايدي القذرة » عندما ينغمس في السياسة ولهذا تبرز قول بركليس للاثينيين : « نحن وحدنا الذين ننظر الى الرجل الذي لا يشارك في شؤون السياسة على أنه رجل عديم الفائدة » (ص ٢٥) بل هي تعتبر تفسير طاليس اول من نطق الحكمة ـ كما يقال ـ : « وجدير بالذكر أن طاليس أول فيلسوف لليونان كان رجل سياسة ساهم بنصيب كبير في توحيد المدن الأيونية في حربها ضد فارس » (ص ٢٦) وبالنسبة لأفلاطون لم تنطلق من داخل نظريته في المثل ، بل نفذت اليه من المنطلق السياسي وتوصلت الى أن : « لم يكن بناء أفلاطون بناء جذريا جديدا بقدر ما هو دعوة الى النظم والقيم التقليدية القديمة . نظر أفلاطون الى الماضي أكثر من المستقبل ، ولم يرتفع بخياله أبعد من الحاضر » (ص ٤٣) بل لقد أعادت تقييم كتاب الجمهورية على أنه كتاب رجعي يعمل لصالح الأرستقراطية في اليونان وذلك أن « جمهورية أفلاطون سوف تكون على نحو أو آخر صورة جديدة

للأرستقراطية اليونانية القديمة لذلك فكل المبررات التي سوف يقدمها أفلاطون في جمهوريته عن طبيعة الفيلسوف وحكمته ووظيفته في الجمهورية الجديدة سوف تكون ذاتية أكثر مما يجب » (ص ٤٦) بل هي تريد منا ان نزيح وهم خلق يوتوبيا جديدة رائعة : « الحق أننا نخطىء كل الخطأ حين نظن أن أفلاطون يدعو الى وجود مملكة جديدة للمثقفين وللمتعلمين والحق أنه يجعل التعليم والتربية مسألة تتولاها المدينة وتفرضها على الناس فيها » (ص ٤٧) .

والمؤلفة بالنسبة لهيجل لا ترى فيه ذلك المفكر المثالي المحلق البعيد عن حركة الواقع والتاريخ . وهي تأخذ بالنظرة المتقدمة التي ترى فيه فيلسوف التاريخ على الأصالة فإن « هيجل وحده هو الذي استطاع ان يقيم فلسفة حقيقية للتاريخ باعتبار ان التاريخ هو تجلٍّ للمطلق » (ص ١١٩) وهي تنفي صراحة عن هيجل نزعة الصوفية والتحليق : « لا نستطيع ان نقول ان هيجل كان صوفيا لان الروح المطلق لا يتجلى في الأفراد بل في الشعوب » (ص ١٤٧) ولا تكتفي المؤلفة بهذا بل تنفي عنه كل نزعة عنصرية : « لم يكن هيجل داعيا الى النازية والفاشية وان كان النازيون والفاشيون ينسبون أنفسهم الى هيجل . كذلك فهو لم يجاهر بالتفرقة العنصرية بين الشعوب وان كان أصحاب هذه النظريات يتلمسون أصولها عند هيجل » (ص ١٩٩) . . وهي توضح أن التاريخ عند هيجل ليس إلا تاريخ الحضارة لا التاريخ السياسي وحدها و « يخطىء مَنْ

يظن أن فلسفة التاريخ عند هيجل تقف عند حد الماضي البعيد وحاضره وعصره . ولكنها في الحقيقة فلسفة قبل كل شيء تذكرنا بحقيقة فلسفية دامعة لا تقبل الريب والشك وهي ان الشعب هو الحقيقة والحياة أيًّا كان العصر الذي يعيش فيه . وهو عندما يتناول بفلسفته العميقة حقيقة الشعوب فإنه يتناول في الوقت ذاته الحقيقة ذاتها . إننا الحقيقة ، إننا التاريخ . ونحن الواقع والحياة » (ص ١٩٦) بل لقد كانت المؤلفة صاحبة نظرة جدلية الى فيلسوف الجدل على الأصالة : « إن الفلسفة الهيجلية التي كانت تمثل قمة المثالية الألمانية كانت في الوقت نفسه تمثل نهاية هذه المثالية وظهرت واقعية هيجل أكثر نفعا من مثاليته . فالواقع الذي يتغير ويتطور يمكن أن تغيره قوى الانتاج وارادة الانسان » (ص ٢١٣)

ولما كانت المؤلفة ترى أن « الفلسفة يجب أن تترك الطريقة النظرية المجردة وتتجه نحو القضايا العملية للجموع الشعبية » (ص ٢٢٣) فإنها بحكم مصريتها حاولت أن تفرد فصلا لعلاقة الشعب بالتاريخ في مصر نظراً لاهتمامها في الكتاب بهذه العلاقة من خلال أفلاطون وهيجل إنطلاقا من أن « كل ما يكتب عن مصر من ١٩٥٢ حتى يومنا هذا هو تاريخ لمصر الثورة . ويجب علينا أن نعطي للشعب المصري دوره في هذا التاريخ فهو صانع هذا التاريخ » (ص ٢٤٨) بل تبرز فضل هيجل في تفهم الروح المصري « فهو في نظره يعبر عن ذاته بالمحسوس » (ص ٢٦٦) وترى المؤلفة أن

العقل المصري عقل عملي لا تجريدي فحسب : « أما العقلية المصرية فكانت تقدّس العمل كما تقدّس النظر وكان العالم المصري . . . تقديره للعلم النافع أي العلم العملي لا يقل عن تقديره للعلم النظري البحت » (ص ٢٦٦) .

فإذا كانت المؤلفة تتحدث عن المفكر الروسي اليساري هرزن على أنه « لم يكن صاحب مذهب فلسفي منسق ولكنه كان صاحب رسالة إنسانية لم يعش من أجل فكرة مجردة ولكنه عاش من أجل الفكرة التي تضيء طريق الحياة » (ص ٢٨٨) فيبدو أن هذا هو صدى لموقفها الفكري وإنها انما تتحدث عن ذاتها : فكرة تضيء طريق الحياة : أن تظل من أهل الجدل تعمل من أجل الشعب وحركة تاريخه استنادا للعقل والجدلية . .

. . * . .

لقد كان هذا هو اللحن الأساسي في كتاب (الشعب والتاريخ : هيجل) ولكن تتبقى بعض ملاحظات موضوعية وموضعية : (١) لم تتضح تماما حتمية البناء المعماري للكتاب . . فالكتاب مقسم الى : أفلاطون : شعب بلا تاريخ ، هيجل في عصر الثورة ، أصالة الحضارة والتاريخ ، فلسفة لكل الشعوب ، مصر الشعب والتاريخ . . قد نفهم ان تعرض لأفلاطون كتفسير خاطيء للتاريخ وهيجل كتفسير إيجابي وسليم لحركة التاريخ ثم

دراسة للشعب والتاريخ في مصر كجزء أصيل تريد أن تضيفه فهي منذ البداية تقول : « البحث عن الأصالة يجب أن يكون نقطة الانطلاق لكل فلسفة صادقة وحقيقية » (ص ٧) ومن ثم كان يجب دمج كل الأبواب الخاصة بهيجل في باب واحد ومن ثم سيجري استبعاد الحديث عن الثورة الفرنسية ومفكري فرنسا وكذلك الجزء الخاص بماركس .

(٢) الجزء الخاص بمصر ضاعت أصالته في سرد الذين تحدثوا عن مصر وتاريخها والتاريخ المصري الوسيط . ولو كان الكتاب قد اتخذ له جملة هيجل : ان الروح المصري يعبر عن ذاته بالمحسوس وجعلها الكتاب فرضا عاملا قابلا للتحقيق فان هذا الباب كان سيعجن من جديد من خلال هذه البؤرة وحدها بحيث تأتي كل تفصيلة وكل جزئية من خلال هذه النقطة . . كذلك حديثها عن تقديس المصري للعقل العملي مع النظري كان يحتاج الى معالجة جدلية بينهما خاصة وانها صاحبة رؤية جدلية . .

(٣) الجزء الخاص بماركس . اعتمدت فيه أساسا على البيان الشيوعي وهذا الكتاب لا يكشف وحده رؤية ماركس للتاريخ حيث نجد هذا بصفة خاصة في الأيديولوجيا الألمانية ونقد الاقتصاد السياسي . . كما ان المؤلفة ذكرت ص **٢٣٥** ان البيان يحتوي على ثلاثة مبادىء : محو الملكية الخاصة وهدم الأسرة والغاء الوطن والقومية . وعندما نرجع الى نص ماركس نجده يقول بالنسبة للنقطة الأولى :

« ولا تستطيع البروليتاريا الاستيلاء على القوى المنتجة الاجتماعية إلا بهدم (أسلوب) التملك الخاص بها حاليا » إذن اعتراض ماركس ليس على الملكية بل على (أسلوب) هذه الملكية .. وبالنسبة للنقطة الثالثة الخاصة بإلغاء الوطن والقومية فإنه لا يدعو الى هذا بل يدعو البروليتاريا الى التخلص من برجوازيتها الخاصة .. وبالنسبة للنقطة الثانية المتعلقة بهدم الأسرة لم أجد هذا النص بالرجوع الى نفس الطبعة التي استندت إليها المؤلفة ..

(٤) أخذت المؤلفة بالنظرة التقليدية للسوفسطائيين وهذا حق من حقوقها .. ولكن إذا كانت دعوتهم قائمة على الحوار والتجادل فكيف يمكن أن تقول : « ظهرت العقلانية اليونانية في أضعف صورها عند السوفسطائيين » (ص ٤٣) ؟

(٥) تقول المؤلفة ص ١٥٣ : « يعتقد هيجل أن التضاد بين الذات وجوهرها يحوي في ذاته كل الصور الممكنة للتضاد والتناقض في عالم الثقافة » ولما كان هذا التفسير من العمق والأهمية فإننا نتمنى لو أن المؤلفة كتبت دراسة مستقلة عن هذه القضية البالغة الأهمية ..

(٦) كان شيئا ممتازا ابراز المؤلفة ص ٢٦٢ لجملة هيجل عن الاسلام : « كان ثورة الشرق التي كسرت قيود التبعية والخصوصية وطهرت النفس وشعشعتها بجعل الواحد المجرد وحدة الموضوع

المطلق للوعي الخالص ، وبأن يكون العلم بهذا الواحد هو الغـاية النهائية للوجود » . . . أما كان يمكن دمج هذا التفسير للإسلام في الشخصية المصرية التي اعتنقت هذا الاسلام ؟

(٧) بالنسبة للحديث عن الشخصية المصرية هنـاك تسـاؤل يطرح يحتاج الى إجابة : هل يمكن دراسة شخصية شعب ما دراسة غير جدلية ؟ هل الشعب ـ أي شعب ـ وحدة متجانسة ؟ أليس هو وحدة أضداد ؟ ما هي الأضداد في الشعب المصري ؟ ما هي الوحدة التي تجمع بينها ؟ إنها أسئلة نرجو أن نحظى من المؤلفة بإجابة عنها في طبعة قادمة للكتاب .

(٨) بقي شيء فريد في الكتاب وهو تطعيم الكتاب بعبارات من فلاسفة التاريخ العرب بما يناظرها عند هيجل بمعنـى ابـراز أن العرب حاولوا هم الآخرين ان يتفلسفوا حول التاريخ بشكل لا يقل روعة عن المفكرين الغربيين . .

وسوف يبقى من الكتاب أنه محاولة حادة للإطلال على جدل الحياة وحركتها ويكفي مؤلفته إيمانا قولها ص ٢٢٣ « إن الفلسفة يجب ان تترك الطريقة النظرية المجردة وتتجه نحو القضايا العملية للجموع الشعبية » .

